الوجود والعدم
بين
المعتزلة والأشاعرة

دكتور
وجيه أحمد عبد الله
كلية الآداب - جامعة جنوب الوادي

الناشر
دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر
تليفاكس: ٠٣/٥٢٧٤٤٣٨ - الاسكندرية

الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة

دكتــور

وجيه أحمد عبد الله

كلية الآداب- جامعة جنوب الوادي

الناشر

دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر

تليفاكس: ٥٢٧٤٤٣٨ - الإسكندرية

بسم الله الرحمن الرحيم

{إنَّما أمْرُهُ إذا أراد شيئاً أن يقولَ له كُن فيكُونُ..}(*)

صدق الله العظيم

المحتويات

أبــو سلــوم المعتــزلي

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

الحمد لله رب العالمين هو الله والآخر والظاهر والباطن وهو بكل شيء عليم، والصلاة والسلام على النبي العربي المبعوث رحمة للعالمين وعلى آله وصحبه ومن والاه واتبعه بإحسان إلى يوم الدين، وبعد.

مبحث الوجود يتناول بالدراسة والبحث الوجود الطبيعي والوجود الإلهي والعلاقة بينهما.

الفيلسوف ينظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ويبحث عن الحقيقة لذاتها، بيد أن المتكلم ينظر إلى الوجود الطبيعي من حيث دلالته على الفاعل، فمنطق المتكلمين بعامة يستدلون على العلة بالمعلول، أى على الله بالعالم؛ وهذا ما يسمى بالدليل الكوزمولوجي. بخلاف الفلاسفة يجعلون الإلهيات قبل الطبيعيات لأنهم يستدلون على وجود الله بالدليل الأنطولوجي.

في تناولي لموضوع: "الوجود والعدم بين المعتزلة والأشاعرة"، عرضت بداية للجانب الإلهي، ليس من أجل الاستدلال على وجود الله بالدليل الأنطولوجي كما هو الحال عند الفلاسفة، ولكن بغية توضيح تصور المعتزلة والأشاعرة للذات والصفات الإلهية، مما سيكون له دلالته في إطلاق الإرادة والقدرة الإلهية في الوجود.

ثم عرضت للجانب الفيزيقي ألا وهو العالم الطبيعي وهو كل موجود سوى الله تعالى.

ولتفسير حدث العالم عرضت لفكرة الجزء الذى لا يتجزأ، والتي وجد علماء الكلام السبيل فيها لتفسير فكرة الخلق وحدوث العالم.وعرضت لذلك من خلال فكر المعتزلة والمتمثل في أبى الهذيل العلاف والذي تبنى

نظرية الجوهر الفرد، وفكر إبراهيم النظام الذى أنكر فكرة الجزء الذى لا يتجزأ.

ثم عرضت مشكلة شيئية المعدوم والتى انبثقت من قسمة المعتزلة المعلوم إلى: موجود ومعدوم.

ثم تناولت معتقد الأشاعرة بصدد مذهب الجزء الذى لايتجزأ وعرضت لذلك من خلال فكر: مؤسس المذهب الإمام الأشعرى، وتلميذه الباقلانى، وحجة الإسلام الإمام الغزالى.

ثم عرضت لفكرة العلية أو السببية لما لها من ارتباط بنظرية الجوهر الفرد وأظهر البحث إنكار الأشاعرة لفكرة الضرورة فى العلاقات الطبيعية، وبينت بما لايدع مجالا للشك إن الإرادة الإلهية هى وحدها القادرة على الفعل من عدمه، فلله القدرة والمشيئة إن شاء فعل وإن شاء أمسك عن الفعل، {ولله مُلكُ السماواتِ والارضِ والله على كُلِ شىء قدير}(*) صدق الله العظيم.

وعلى الله قصد السبيل

د. وجيه عبد الله

(*) سورة آل عمران آية ١٨٩

تعريف الوجود والعدم لغة واصطلاحا:

أولاً: تعريف الوجود:

يقال في اللغة: وُجد الشيءُ من عدم وجوداً: خلاف عدم، فهو موجود، وأوجد الله الشيء: أنشأه من غير سبق مثال[1]

وفي الاصطلاح: الوجود ضد العدم وهو ذهني وخارجي[2] والموجود كل شيء موجود، وكل موجود شيء، وما لا يوصف بكونه شيئا لا يوصف بالوجود، وما لا يوصف بالوجود لا يوصف بكونه شيئا، والمعدوم منتف من كل الوجوه ومعنى تعلق العلم به: العلم بانتفائه[3]

والوجود هو الثابت بالعين، لأنه رؤية حسية ومشاهدة عيانية، فهو ما نعلم ونخبر عنه، ولا يوجد إلا من خلال المعرفة، والوجود لفظ مشترك بين عديد من الموجودات كالإنسان والأشياء والعالم والله، فالإنسان موجود والشيء موجود والعالم موجود والله موجود، وهذا الاشتراك بالاسم أما المفهوم فهو متباين بين هذه الموجودات والوجود أمر بديهي ولا ينكر؛ لأن إقراره في إنكاره، والدليل على ذلك: أن الذي ينكر الوجود موجود، وأنصار المذهب الواقعي يقولون: العالم الواقعي موجود حتى ولو لم ندركه، فالوجود تصور وتصديق في آن واحد. والموجود هو المعلوم وليس المجهول، وهو موضوع المعرفة، ونظرية الوجود تتناول المعلوم من حيث الموضوع، وبدءا من قسمة المعلوم إلى معدوم وموجود، ثم قسمة الموجود إلى: قديم، وحادث، ثم قسمة الحادث إلى جوهر، وعرض[4]

[illegible]

ويرى معمر بعد أن الوجود صفة تضاف إلى الجوهر، وبهذه الإضافة يصير جوهرا موجودا وبدونها يصير معدوما رغم أن له مادة وعرضاً، حتى أن الله يخلق بإضافة صفة الوجود[1].

ويقول الشهرستاني: الوجود المستفاد أي الوجود العيني لن يتحقق إلا بأن يكون ممكناً في ذاته، مقدراً فيه تردد بين طرفي الوجود والعدم، ويحتاج إلى مُرجح لولاه لما حصل له الوجود، فيكون مُبدع لا من شيء، ويكون ممكناً في ذاته ولايستدعي إمكانه مادة وزماناً؛ فهكذا يتصور معنى سبق الإمكان، وسبق العدم، وسبق الموجد، فإن الموجد يسبق موجوده من حيث وجوده ويلزم ذلك أن يسبق العدم والإمكان في الموجد سبقاً تقديريا[2].

ويقول محمد عبده: معنى الوجود وإن كان بديهياً عند العقل لكنه يتمثل له بالظهور ثم الثبات والاستقرار، وكمال الوجود وقوته بكمال هذا المعنى وقوته بالبداهة[3].

ثانيا: تعريف العدم:

يقال في اللغة: عدم يمال، عدماً، وعُدماً: فقده، فهو عادم، والشيء معدوم وعديم، وأعدم فلاناً الشيء: أفقده إياه، وأعدم القاضي المجرم: نفذ فيه حكم الإعدام، فالعدمُ: ضد الوجود، والمعدومُ: غير موجود[4].

وفي الاصطلاح: العدم هو نفي شيء من شأنه أن يوجد، وليسَ ثمة عدم مطلق وإنما يضاف إلى شيء معين، والعدم نقص صفة كان الأصل فيها أن توجد، كالعمى بالنسبة للإنسان ويقابله الملكة، ولفظ عدمي هو اللفظ الذي يدل على الخلو من صفة كان من شأن الموضوع أن توجد فيه ولفت النظر إليه. وقد ذهب الوجوديون إلى أن العدم متضمن في

[1] محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة، الإسكندرية، ١٩٨٠م، ص ٢٩٩.
[2] الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام [illegible] ص ٢٠.
[3] محمد عبده: [illegible]
[4] [illegible]

الوجود.

فإذا قيل العدم موجود فقد يعني الوجود هنا السلب أو الحرمان أو النقص أو الغياب أو الفراغ أو العدم الخالص وهي كلها أنماط وجود، وهناك ميتافيزيقا للعدم، واعتبار المعدوم موجوداً وموضوعاً للعلم يجعل العلم صورياً ولا حدود له، وإذا خص المعدوم عدماً فلا يكون موضوعاً للعلم، فهو إنكار للعلم الموضوعي الذي يساوق الوجود

فالمعلوم: إما أن يكون متحققاً في الخارج وهو الوجود

أو غير متحقق في الخارج وهو المعدوم

فالوجود هو الثابت، والمعدوم هو المنفي.

فالثابت أعم من الموجود، والمنفي أعم من المعدوم

إن الوجود والعدم يدخلان في نظرية الإثبات والنفي[٢]

ويقول الشهرستاني: العدم ممكن الوجود باعتبار ذاته والممكن معناه أنه جائز الوجود وجائز العدم، فيستوي طرفاه أعني الوجود والعدم باعتبار ذاته، فإذا وجد فإنما يوجد باعتبار موجده ولولا موجده لما استحق إلا العدم، فهو إذن مستحق الوجود والعدم بالاعتبارين المذكورين[٣].

وذهب المتكلمون إلى أن ما عدا الله مسبوق بالعدم سبقاً زمانياً، بيد أن الفلاسفة ذهبوا إلى أن ما عداه غير مسبوق بالعدم إلا سبقاً بالذات[٤]

ويرى الإمام الغزالي، أن الله يفعل الوجود والعدم، وأن الإيجاد والإعدام بإرادة القادر، فإذا أراد أوجد، وإذا أراد أعدم وهكذا معنى كونه قادراً على الكمال، وهو في جملته لا يتغير في نفسه وإنما يتغير الفعل[٥]

---

(١) [illegible]

(٢) [illegible] ص ١٢

(٣) [illegible] ص ١٨

(٤) [illegible]

(٥) [illegible]

ويضيف الغزالي المعدوم تستمر العدم حتى يبدل عدمه بالوجود إذ تحقق له أمر من الأمور يرجح جانب الوجود على استمرار العدم، وإذا حصل في الذهن هذا المعنى كان العقل مضطرا إلى التصديق به( )

أقسام الوجود

اختلف فلاسفة اليونان في قسمة الوجود:

١- قسم أفلاطون الوجود إلى عالمين: العالم المعقول (الميتافيزيقا)، والعالم المحسوس (الفيزيقا).

٢- قسم أرسطو الوجود إلى مقولات تحت العالم المعقول، وقسمه إلى العالم الإلهي والعالم الرياضي والعالم المحسوس، ووضعه في مقولة مستقلة.

وقد أطلق فلاسفة اليونان لفظ الكون على الوجود.

وينقسم الوجود عند متكلمي الإسلام إلى: قديم ومحدث، أي إلى وجود إلهي، ووجود طبيعي وهو ينقسم بدوره إلى جواهر وأعراض.

والوجود جانبان: الأول: ميتافيزيقي: يتناول الألوهية ويبحث في الذات الإلهية وصفات الله، والثاني: فيزيقي، يتناول مادة العالم والمشاهد في الأجسام الطبيعية، والبحث في الجانبين داخل نسق متكامل يربط الألوهية بالعالم الطبيعي[1].

ويقول الجويني: إن العقل يحتم بالضرورة والبداهة انقسام الموجودات إلى قسمين: موجود حادث، وهو ما لوجوده أول مفتتح وهو جائز وجوده وانتفاؤه وموجود قديم، وهو الذي لا أول لوجوده وإن السلف والخلف قد جعلوا الموجود مسبوقاً بالعدم[2].

وقد حدث تطور فكري عند المسلمين عند عصر الترجمات مما جعل المسلمين يقومون بمخاطبة الخصوم بطرقهم ووسائلهم، لذلك عبر الخلف من المسلمين العالم عبارة عن الجواهر والأعراض تمشيا مع

المصطلحات الفلسفية(١)

وقد اختلف فلاسفة الإغريق منذ طاليس حتى المدارس الفلسفية المتأخرة في طبيعة العنصر أو العناصر التي صنع منها العالم الطبيعي، إلا أنهم اتفقوا جميعا على أن مادة العالم أو مواده الأولى قديمة أزلية، لا تفنى ولا تستحدث، ولم يتوصل أحد منهم إلى فكرة الخلق من العدم التي جاءت بها الأديان المنزلة، وحذا فلاسفة الإسلام حذو أسلافهم اليونانيين، إلا فيلسوف العرب الكندي الذي صرح بأن العالم "أيس عن ليس" أي موجود من العدم، وأن صلة الله تعالى بالعالم هي الإبداع، لأنه مبدع السماوات والأرض، وعرف الإبداع بأنه: "تأييس الأيس عن ليس"، وهاجم المتكلمون على اختلاف فرقهم فكرة قدم العالم، وعدها أبو حامد الغزالي أحد المسائل الثلاث التي ينبغي تكفير الفلاسفة فيها(٢)

وقد فسر متكلمو الإسلام ظواهر الطبيعة على أنها صادرة عن فعل الله الخالق ولم يفسروها على أنها فعل للطبيعة لأنهم لم يعتبروا العالم نظاماً أزلياً، بل اعتبروه مخلوقاً حادثاً زائلاً، والله هو الخالق المختار القادر على كل شيء، ولم يتقبلوا قول أرسطو بأنه محرك غير متحرك، بل إنهم قالوا بحدوث العالم بعد أن لم يكن، وتعتبر نظرية الحدوث أو الخلق من أكبر عقائد علم الكلام منذ العصر الأول، فقد رفض المذهب الفلسفي القائل بقدم العالم أو أن للطبيعة فعلاً من ذاتها(٣)

---

(١) [illegible]

(٢) [illegible]

(٣) [illegible]

أولاً: الجانب الميتافزيقي: الألوهية

(١) تصور المعتزلة للذات الإلهية:

لاشك أن فكرة الألوهية عند المعتزلة فكرة مجردة صرفة وعقلية مطلقة، سمت عن كل ما هو مادي وجسمي[١] وهم ينزهون الباري جل شأنه عن المادة وأعراضها تنزيها تاما، فهو سبحانه ليس بجسم ولا شبح، ولا جوهر ولا عرض ولا جزء ولا كل ولايحده زمان أو مكان، ولا والد له ولا ولد، لا تدركه الأبصار ولا يسمع بالأسماع، لا يشبه المخلوقات بحال، وكل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك[٢].

وعمد المعتزلة إلى نفي الصفات القديمة أصلاً، وقالوا الله عالم بذاته، قادر بذاته حي بذاته، لا بعلم وقدرة وحياة، وإن الصفات لو شاركته في القدم الذي هو أخص وصف له لشاركته في الإلهية، وإن المعتزلة تتفق جميعاً علي أن الإرادة والسمع والبصر ليست معان قائمة بذاته، لأن حملها كمعان قائمة بالذات ستلحق به العوارض، لذا تقول المعتزلة: الله واحد ليس كمثله شئ وهو السميع البصير، لكنها تؤول السمع والبصر، وانكارهم ليس للإرادة ولا للسمع ولا للبصر، وإنما إنكارها لوجودها معاني قائمة بذاته[٣].

فالمعتزلة تفرق بين صفات الذات وصفات الفعل بأن صفات الذات لايجوز أن يوصف الباري بأضدادها ولا بالقدرة علي أضدادها، كالقول عالم لا يوصف بالجهل ولا بالقدرة علي أن يجهل، وصفات الفعل يجوز أن يوصف الباري سبحانه بأضدادها وبالقدرة علي أضدادها كالإرادة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

يوصف الباري بضدها من الكراهة والقدرة على أن يكره[1]

فالله جل شأنه هو القديم وحده، والقدم أخص وصف لذاته، لم يزل أولاً سابقاً متقدماً للمحدثات، موجوداً قبل المحدثات، ولم يزل عالماً قادراً حياً، ولا يزال كذلك عالم قادر حي لا كالعلماء القادرين الأحياء، شئ لا كالأشياء، وأنه القديم وحده ولا قديم غيره ولا إله سواه ولا شريك في ملكه ولا وزير له في سلطانه، وقد أنشأ الخلق على ما أنشأه، وخلقه على ما خلقه، وأنه لم يخلق الخلق على مثال سابق، وليس خلق شئ بأهون عليه من خلق شئ آخر ولا بأصعب منه، ولا يجوز عليه اجترار المنافع ولا تلحقه الأضرار، إنه الخالق للأشياء المبدع لها لا من شئ، إنه القديم وما سواه محدث.

بذلك نرى كيف دافع المعتزلة عن التنزيه الإلهي وتعمقوا في شرح لأنه "ليس كمثله شئ" وعلى هذا النحو أخذوا يؤولون الآيات الأخرى دفاعاً عن مذهبهم[2]

(٢) تصور الأشاعرة للذات الإلهية:

الأشاعرة في تصورهم لفكرة الألوهية عنوا بالتوحيد والتنزيه أكثر مما عنوا بالتجريد، وحكموا النصوص الدينية وأعادوا إليها قدسيتها مع عدم إغفالهم للعقل، فهم يثبتون صفات الباري كما وردت في الكتاب والسنّة، ويصفون الله بصفات الكمال وينفون عنه صفات النقص، ويفرقون بين الصفة والموصوف[3] وهذه الصفات الإلهية قديمة وقد ردوها إلى سبع صفات هي القدرة والعلم والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام، وكذلك الأسماء المشتقة منها فيثبتونها أيضاً مثل القادر والعالم والحي والمريد والسميع والبصير، أما صفات أفعال الله كالخالق

[illegible]

والزوارق، والمعز، والمذل، فهي غير قديمة في نظرهم، ولكنهم يميزون بين صفات الذات وصفات الفعل،ويجعلون الأولى قديمة والثانية محدثة، ويدلل الأشاعرة على أن صفات الذات قديمة بقولهم: إنها لو كانت محدثة لأحدثها الله في ذاته، وهذا محال لأنه ليس محلاً للحوادث. ومن المحال أيضاً أن يحدث الله صفاته في غير ذاته. ويبقى احتمال أخير وهو أن تكون الصفات محدثة قائمة بذاتها، وهذا أيضاً محال لأن الصفة لا يمكن أن تقوم بذاتها بدون موصوف.

وعلى هذا فصفات الله قديمة في ذاته وهي غير منفصلة بعضها عن البعض الآخر وغير متشابهة لبعضها الآخر ولا هي مغايرة لذات الله[1].

فالله تعالى واحد في ذاته لا قسيم له، وواحد في صفاته الأزلية لانظير له، وواحد في أفعاله لا شريك له، فلا قديم غير ذاته ولا قسيم له في أفعاله، ومحال وجود قديمين وذلك هو التوحيد، فالله وحده هو الفاعل على الحقيقة، يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد، يتصرف في ملكه بمقتضى المشيئة والعلم[2]. فلا معنى للعالم حقيقة إلا أنه ذو علم، ولا للقادر إلا أنه ذو قدرة ولا للمريد إلا إنه ذو إرادة، فيحصل بالعلم الإحكام والإتقان، ويحصل بالقدرة: الوقوع والحدوث، ويحصل بالإرادة التخصيص بوقت دون وقت، وقدر دون قدر، وشكل دون شكل. وهذه الصفات لن يتصور أن توصف بها الذات إلا أن تكون الذات حياً بحياة، بذلك يثبت الأشاعرة الصفات ويقررون للعالم علماً وللقادر قدرة وهذا ما يثبته العقل مع النقل[3].

ويوضح الأشعري هذه العقيدة، فيقول: الإنسان إذا فكر في خلقته من أي شئ ابتدأ، وكيف دار في أطوار الخلقة طوراً بعد طور، حتى وصل إلى كمال الخلقة. ولما عرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليدبر خلقته، ويرتقي من نقص الى كمال؛ عرف بالضرورة ان له صانعاً قادراً عالماً مريداً، إذ

---

[1] [illegible]

[2] [illegible]

[3] [illegible]

لا يتصور صدور هذه الأفعال المحكمة المتقنة في الخلقة إلا من إله له صفات تليق بأفعاله عنها لا يمكن جحدها، وكما دلت الأفعال على كونه عالماً قادراً مريداً، دلت على العلم والقدرة لأن وجه الدلالة لا يختلف شاهداً وغائباً[1]

والأشاعرة تتفق مع المعتزلة في وحدة الذات، ولكنهم يختلفون اختلافاً بيناً في الصفات، فبينما ينكر المعتزلة الصفات الأزلية القديمة، يثبتها الأشاعرة، فالله واحد في صفاته الأزلية، لا نظير له، أي أن له الصفات القديمة، ويعد هذا الفكر الأشعري المدخل الشرعي للدفاع عن العقيدة الإسلامية أمام أصحاب التيارات الأخرى[2].

(1) الأشعري: اللمع في الرد على أهل [illegible] الشهرستاني [illegible]

(2) [illegible]

ثانياً: الجانب الفيزيقي (العالم الطبيعي)

لم يفصل متكلموا الإسلام بين الجانب الفيزيقي والجانب الميتافيزيقي، بل كان الأول بمثابة دليل وبرهان على الثاني وعلى إثبات وجوده وتنزيهه والعلم الإلهي، والجانب الفيزيقي هو العالم الطبيعي وهو كل موجود سوى الله تعالى، وهو عبارة عن جواهر وأعراض وقد عبر عنه علماء الكلام بالمعلوم الحادث(١).

وينقسم المعلوم عند المتكلمين إلى:

موجود، ومعدوم؛ لأن المعلوم أعم من الموجود؛ لأنه قد يكون موجوداً أو معدوماً.

فالمعدوم معلوم بمعنى: أن انتفاءه معلوم، ومعنى تعلق العلم به العلم بانتفائه.

وينقسم الموجود إلى: قديم وحادث. وينقسم الحادث إلى: جسم وجوهر وعرض.

وقسمة الوجود إلى: قديم وحادث؛ افتراض مسبق ومسلمة ذهنية.

وأما قسمة الحادث إلى: جسم وجوهر وعرض فإنها تقوم على مفهوم التحيز، أي الوجود في المكان.

فالحادث: إما أن يكون متحيزاً وهو الجوهر، أو حالاً في متحيز وهو العرض، أو لا هذا ولا ذاك. فالجوهر والأعراض هما بمثابة الشئ وصفاته.

أما الجسم فهو مقولة ثالثة فرضت لإفساح المجال للأفلاك والأجرام والكواكب طبقاً لعلم الفلك القديم، والجسم هو المؤلف. وبذلك تبدو القسمة العقلية تعبيراً عن إيمان ديني خالص، فلا يوجد إلا الحادث كوجود عيني، أما القديم فهو افتراض ذهني خالص يأتي عن طريق القلب أو الصفاء

---

(١) [illegible]

بالاقتران أو التصايف، فإنه موجود وليس جسماً أو جوهراً أو عرضاً[1]

والبحث في العالم الطبيعي عند المتكلمين نشأ من أجل تفسير الكون على نحو ما يفسره الفلاسفة فهم لا يقصدون التفلسف وإنما أرادوا بيان القدرة الإلهية في العالم، وفهم العالم بوصفه مخلوقاً لله[2] فالمتكلم ينظر إلى الجسم من حيث دلالته على الفاعل، بينما ينظر الفيلسوف في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، لذا أراد علماء الكلام صياغة نظرية تفسر وجود العالم وتتسق مع فكرة الخلق الإسلامية وهي الإيجاد من العدم ووقف أمام نظريات فلاسفة اليونان؛ فوجدوا في نظرية الجزء الذي لايتجزأ السبيل للإجابة عما يدور بأذهانهم؛ وإن حدث بعض الاختلاف في تفسيرهم للكون إلا أنهم يتفقون عند مبادئ أساسية هي: بيان القدرة الإلهية، وأن الكون قد وجد من عدم لا من مادة أولى لأن القدم صفة ذات ينفرد بها الله تعالى، وقد ظهرت فروق جوهرية بين نظريات المتكلمين في المسائل الطبيعية وبين نظريات من سبقوهم من فلاسفة اليونان، فلم يركز علماء الكلام البحث في ماهية الجوهر الفرد وشكله وكيفية اجتماع الجواهر كيميائياً أو آلياً أو بيولوجياً، وعن افتراض الخلاء لحركة الجواهر، بينما أكدوا على القدرة الإلهية في الخلق والإيجاد، والتأليف والاقتران والانفصال، وقد ترتب على ذلك اختلاف في مفاهيم المصطلحات المستخدمة لدى كل من الفريقين، فلم تعد معاني الجوهر والعرض والجسم لديهم مماثلة لمفهومها لدى فلاسفة اليونان فعلى سبيل المثال:

الجوهر لدى الفلاسفة: هو ما يقوم به الشيء أو ما به الشيء يكون، بينما لاشيء لدى المتكلمين قائم بذاته، لأن الموجودات جميعا قائمة بالله، وأن الجوهر عندهم هو جزء الجسم أو الجزء الذي لا يتجزأ أو بالأحرى

---

(1) الباقلاني، التمهيد في الرد على المعطلة والرافضة، تحقيق محمود الخضيري وأبو ريدة، دار الفكر العربي، القاهرة، ص ١٠٠؛ الجويني، الإرشاد، ص١٩، ٦٣؛ حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ص٤٠٦

(2) أحمد صبحي، في علم الكلام، دار الكتب الجامعية، الإسكندرية، ط٢، ١٩٧٦، ص٢٩٤

أقصى ما ينتهي إليه الجسم من التجزئة.

والعرض: اختلف مفهوم العرض لدى الفريقين، أشار إليه الفلاسفة في مقابل الجوهر فهو ما يقوم بالجوهر، أو ما يمكن أن يحمل عليه، وقد حدده أرسطو بالمقولات التسعة وهي: الكم والكيف والأين والمتى ويفعل وينفعل والوضع والملكة والمضاف.

أما العرض بالمعنى الكلامي فيستمد معناه من قوله تعالى: {قالوا هذا عارضٌ مُمطرنا}(١)، وقوله تعالى: {تُريدون عرض الدُّنيا}(٢)، إشارة إلى ما هو سريع الزوال، ومن ثم بحث المتكلمون فيما لم يخطر ببال الفلاسفة هل تبقى الأعراض زمانين؟ وإن بقيت فنقول إن لها بقاء(٣)

والجسم عند المتكلمين هو ماله طول وعرض وعمق لكن هذا الحد فاسد عند الفلاسفة فهم يرون أن الجسم ليس جسما بما فيه من الأبعاد بالفعل(٤).

ومن ثم يجدر بنا أن نعرض لنظرية الجزء الذي لا يتجزأ لبيان موقف من أقرها أو أنكرها.

---

(١) [illegible] ٢٤.
(٢) [illegible] ٦٧.
(٣) [illegible]
(٤) [illegible]

نظرية الجزء الذي لا يتجزأ

الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد نظرية قديمة قدم التفكير الفلسفي سواء عند اليونانيين أو الهنود فأول من نادى بهذه النظرية من اليونان ديموقريطس (ت ٣٦١ ق.م) فقد رأى أن الملاء والخلاء معاً هما المكونان الأساسيان للأشياء، وينقسم الملاء عنده إلى أجزاء لا حصر لها يسميها ذرات تنفصل بعضها عن البعض الآخر فجوات من الخلاء، وكل ذرة لا تقبل الانقسام لعدم احتوائها على خلاء في تكوينها الداخلي، وهذه الذرات لا بدء لها ولا نهاية لوجودها على خلاف قول المسلمين، وهي متشابهة في طبيعتها، وإنما اختلافها من حيث الشكل والحجم، وهذه الذرات في حركة دائرية مستمرة في نفسها دون حاجة إلى محرك خارج عنها، فالتغير في الوجود يفسر إذن على أنه اتصال الذرات وانفصالها ولذا كان ديموقريطس يفترض ضرورة وجود خلاء كي تتم حركة الذرات، فإن أرسطو يرى أن الخلاء ليس شرطاً ضرورياً لإتمام الحركة، فلا وجود للخلاء عند أرسطو سواء بالفعل أو بالقوة، والموضوع الوحيد للتغير الذي يقبل الضدين أحدهما بالفعل والآخر بالقوة هو المادة[1]

وقد درس علماء الكلام نظرية ديموقريطس بفكر ثاقب وحللوها ثم بينوا ما يتفق وعقيدتهم بعد أن أحدثوا بها تغييراً جذرياً شاملاً في مفاهيم المصطلحات وفي سياق النظرية ذاتها حتى لم يعد لنظريتهم أدنى صلة بنظريات الأولين هدفاً وسياقاً ومنهاجاً[2].

نظرية الجزء الذي لا يتجزأ عند المتكلمين

الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد نظرية مشتركة بين المتكلمين، قال بها المعتزلة، ثم توسع فيها الأشاعرة واستخدموها للبرهنة على كثير من المشكلات الكلامية، كالبرهنة على حدوث العالم الذي يؤكد وجود

---

(١) [illegible] الفكر الفلسفي في الإسلام، ص٤٥، [illegible]

[illegible]

(٢) [illegible]

خالق وصانع له. وكذلك [illegible] [illegible] من شيء فهي صيغة إسلامية بفكرة الحق، تتصدى لنظريات اليونانيين في تفسير العالم الطبيعي[1]. وهذه النظرية وجدت رواجا في العالم الإسلامي، و[illegible] بها أغلب المعتزلة ثم وضعها في صورتها الكاملة الأشاعرة ولا سيما أبو الحسن الأشعري وتلميذه الباقلاني.

مجمل النظرية: العالم الطبيعي يتكون من جواهر وأعراض، فالأولى محل الثانية، فالجواهر إذن هي محل التغيرات أو الكيفيات التي تحدث ومن الأجزاء والأعراض تتكون موجودات العالم المحسوس، والذرات أو الأجزاء التي لا تتجزأ ليس لها بقاء مكاني مع ما لها من خصائص ثابتة، فلها وضع ولا حجم لها، ولا يماس الجزء جزءا آخر، وعلى هذا فهي متمايزة غير متصلة والسبب في هذا أن العرض لا يمكن أن يكون إلا بجوهر ولا يمكن أن يقوم العرض نفسه بجوهر آخر، وهذا يؤدي إلى انتفاء وجود الكلي في الخارج، لا يوجد في الخارج إلا الجزئي فقط. أما الكلي فموجود في الذهن، والأجزاء التي لا تتجزأ ليس لها أيضاً بقاء زماني، فإذا كان المكان مجموع ذرات فإن الزمان كذلك هو مجموع ذرات منفصلة أو آنات يحدث الواحد بعد الآخر ولا صلة بينهما، والعرض لا يبقى زمانين أو وقتين أي أن الذرات تبقى جزءاً لا يتجزأ في الزمان وهو الآن[2] وكلا من المكان والزمان مؤلف من ذرات أي من سلسلة لا نهاية لها من النقط المكانية والزمنية، ووحدة الزمان هي "الآن". وكما أنه يوجد خلاء بين أمكنة الذرات فكذلك توجد فجوات أو فراغات زمانية بين آنات الزمان، وعلى هذا فلا وجود للمتصل المكاني أو المتصل الزماني[3]، فما ندركه في العالم المحسوس هو أعراض تظهر وتختفي في كل لحظة، ومحل هذه الأعراض المتغيرة هو الجواهر، وهذه الجواهر لا يمكن أن نعتبرها غير متغيرة لأنها محل للمتغيرات في داخلها

---

(1) [illegible]

(2) [illegible]

(3) [illegible]

أو خارجها، وإذا كانت متغيرة فلا يمكن اعتبارها قديمة لأن القديم لا يتغير وإذا كان كل شيء في العالم متغيراً فهو حادث ومخلوق لله. فمن نظرية الجزء الذي لا يتجزأ تستمد تفسير الموجودات كلها على وجود الخالق(١)

والأجزاء التي لا تتجزأ تستمد كل ما يعن لها من تغير من الإرادة الإلهية بكلمة الله تعالى "كن" التي خلقتها وأوجدتها ثم تعدمها

بيد أن الذرات الروحية عند ليبنتز لها ماهية خاصة ولا تستمد قوتها من قوى أخرى غير قوتها الداخلية. لذا حاول ليبنتز أن يقيم تناغم بين الذرات الروحية، فأبدع فكرة النظام الكلي، أما المسلمون فقد لجأوا إلى إرادة الله وقدرته وهي علة العلل عندهم(٢).

لذا تعد نظرية الجوهر الفرد من أهم النظريات التي كونها متكلموا الإسلام وذلك من أجل الدفاع عن الدين، وتفسير الظواهر الطبيعية لا من حيث كونها فعلاً للطبيعة بل من حيث كونها صادرة عن فعل الله الخالق، وهو إلهاً لا علة طبيعية ولا محركاً غير متحرك، فهذه النظرية شاهداً على رفض المسلمين للمذهب الفلسفي القائل بقدم العالم وبأفعال للطبيعة من ذاتها(٣).

وسنعرض لنظرية الجوهر الفرد عند كل من المعتزلة والأشاعرة لبيان موقفهم في مسألة الخلق أو بالأحرى قدرة الله وحدوث العالم.

[illegible] الفلسفة في الإسلام [illegible]

[illegible] ... الفلسفي في الإسلام [illegible]

[illegible]

(٣) [illegible] ... تاريخ الفلسفة في الإسلام، ص ٩١؛ عاطف العراقي [illegible] المذاهب الفلسفية والكلامية، دار المعارف [illegible] ... في الله والعالم والإنسان، ص ١٥٩

أولاً: المعتزلة:

(١) أبو الهذيل العلاف على رأس المعتزلة.

مذهب أبي الهذيل العلاف الذري:

أبو الهذيل العلاف (ت ٢٢٦هـ) أول مفكر مسلم تبنى نظرية الجوهر الفرد، ليفسر بها المسألة الطبيعية، ويحاول أن يجد لها حلاً من خلال إطلاق الإرادة الإلهية من ناحية والقدرة الإلهية من ناحية أخرى في محيط أهم مراد مقدور لهما وهو العالم الطبيعي والذي رآه العلاف متغيراً غير ثابت، فعالج مشكلة التغير بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ أو المذهب الذري[١].

العالم عند العلاف:

يتكون العالم عند أبي الهذيل من عدد من الذرات أو الجواهر الفردة والتي لا طول لها ولا عرض ولا عمق ولا اجتماع ولا افتراق، وإن الخردلة يجوز أن تتجزأ نصفين ثم أربعة ثم ثمانية إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ، ويجوز على الجزء الذي لا يتجزأ الحركة والسكون والانفراد وأن يماس ستة أمثاله بنفسه وأن يجامع غيره ويفارق غيره، غير أنه لا يجوز عليه اللون والطعم والرائحة والحياة والقدرة والعلم، لذلك جائز للجسم لا للجزء[٢].

الجسم عند العلاف:

أقل ما يكون الجسم ستة أجزاء، أحدهما يمين والآخر شمال، وأحدهما ظهر والآخر بطن، وأحدهما أعلى والآخر أسفل، وإن الجزء الواحد الذي لا يتجزأ يماس ستة أمثاله، وإنه يتحرك ويسكن، ويجامع غيره، ويجوز عليه السكون والمماسة، ولا يحتمل اللون والطعم والرائحة ولا شيئا من الأعراض غير ما ذكرنا حتى تجتمع هذه ستة الأجزاء، فإذا اجتمعت فهي

---

(١) [illegible]: مفكر الفلسفي في الإسلام، [illegible] ص ٤٧

(٢) الأشعري: مقالات الإسلاميين، [illegible] ص ٢٤٨

الجسم أي أنه يعرف الجسم بجهاته وأبعاده، بأن يوضع ثلاثة على ثلاثة. وعند الجبائي (ت ٣٠٣هـ) الجسم من ثمانية أجزاء بأن يوضع جزآن بجانب بعضهما فيحصل الطول، وجزآن على جنبيه فيحصل العرض، وأربعة فوقها فيحصل العمق. وقال النظام (ت ٢٣١ هـ) الجسم يتألف من أجزاء غير متناهية[1].

فالجسم يتكون من أجزاء، وهذه الأجزاء يتصل بعضها بالبعض، أي يتصل كل جزء منها بالجزء الآخر ويفارقه، أي أنه يتحرك ويسكن ويتفرد وتتجمع هذه الجواهر فيحدث التكون، وتنفصل عن بعضها فيحدث الفساد، وحركة هذه الأجزاء تكون في الزمان. أما المكان فهو تحقق الأبعاد المتصلة فيه، والعالم مكون من هذه الجواهر التي تتحرك في الخلاء، حركة مستقيمة، وكل ما يحدث من تغير وأحداث فهو أعراض لهذه الجواهر كما يقتضيه سياق مذهب عند العلاف والذي يؤكد فيه القدرة الإلهية[2].

ويرى العلاف أنه يوجد أعراض لا في جسم، وحوادث لا في مكان؛ كالوقت، والإرادة من الله والبقاء والفناء، والأعراض كالأجسام ترى وتلمس ماعدا الألوان فإنها ترى ولا تلمس، ومن الأعراض ما يبقى ومنها مالا يبقى، فسكون الحي لا يبقى، وسكون أهل الجنة سكون باق. وكذلك تبقى اللذات والآلام، وتبقى أيضاً الألوان والطعوم والرُّوائح والحياة والقدرة، وما يبقى من الأعراض فإنه يبقى ببقاء يخلقه الله لا في محل. ومن الأعراض ما يعاد ومنها ما لا يعاد، ويجوز أن يقدر الله عباده على الأعراض التي يعرفون كيفيتها كالحركة والسكون والصوت والألم. أما الأعراض التي لا يعرفون كيفيتها كالحياة والموت والقدرة والعجز فليس يوصف الله بالقدرة على أن يقدرهم عليها[3].

---

(١) [illegible] الإسلامية [illegible]

(٢) [illegible] الإسلامية [illegible]

(٣) [illegible] الإسلامية [illegible]

وعلاقة الأعراض بالأجسام علاقة خارجية ظاهرية، فعلاقة الحلاوة بالعسل ليست شيئاً ذاتياً فيه بموجب مقوم ذاتي، وإلا لما أمكن أن تستحيل الأعراض، من حلاوة إلى حموضة مثلاً، وإنما ذلك كله يتوقف على مبدأ خارجي هو قدرة الله تعالى. وإذا كانت الأعراض عارضة فلا مجال للقول بطبيعة ذاتية للأشياء. وكيف ذلك والأعراض لا تبقى زمانين، وحتى إن استمر عرض زمانين فقد استمر عند أبي الهذيل بقول الله له ابق، وهكذا يصبح كل شيء مستنداً إلى إرادة الله وقدرته[1]. هكذا يرى العلاف أنه ليس في العالم إلا هذه الأجزاء وهي في حركة آناً وفي سكون آناً آخر، وهذه الأجزاء لا تتحرك، لا تستطيع حركة ولا تستطيع سكوناً، بل أن الله من حيث هو ذات مريدة وقادرة هو الذي أوجد الحركة فيها والسكون، فهي لا تتحرك ولا تسكن بذاتها، فإذا كان الله قادراً على كل شيء، فهو قادر على تفريق الجسم حتى ينتهي إلى مقدار لا تأليف فيه ولا اجتماع أي ينتهي إلى جزء لا ينقسم[2]. ويؤكد العلاف من خلال هذا المذهب على أن المخلوقات حادثة متناهية وأن لها كلاً وجميعاً وغاية ونهاية على خلاف الخالق جل شأنه. وفي هذا القول معارضة لمذهب ديموقريطس الآلي البحت حيث تتحكم الآلية البحتة في مصدر الذرات بينما مصدر الذرات عند أبي الهذيل العلاف هو الله، وهو كائن روحي عاقل يخلق الذرات ثم يتدخل في العالم لكي يقوم هو بتحريكها وتسكينها، كل ذلك خاضع للإرادة الإلهية والعلم الإلهي المحيط بكل شيء ولا يمكن إحاطة شاملة إلا بموجود متناه، ولا يمكن تحقق موجود متناه إلا إذا انقسم في نهاية الأمر إلى جزء لا يتجزأ[3].

---

(1) [illegible]

(2) [illegible]

(3) [illegible]

وقد دعم العلاف نظريته بأدلة نقلية وعقلية

١ – الأدلة النقلية:

قوله تعالى: {وأحصى كل شيء عددا}[١] وكل ما يحصى محدود، وقوله تعالى: {إنه بكل شيء محيط}[٢] وقوله تعالى: {وكل شيء أحصيناه في إمام مبين}[٣]، فالإحاطة تقتضي التناهي، والإحصاء لا يكون إلا بما له نهاية.

٢ – الأدلة العقلية:

إنه لو جاز أن تكون "أبعاض" و"أجزاء" لا كل لها، جاز أن يكون "كل" و"جميع" ليس ذا أبعاض، فلما كان هذا محالا كان الأول مثله. فلو كانت هناك أجزاء بلا نهاية لكان الماشي الذي يقطع مسافة متناهية يقطع ما لا نهاية له، لأن هذه المسافة تقبل القسمة إلى غير نهاية. ولو كان لا نهاية للجسم في التجزؤ لكان في الخردلة من الأجزاء التي لا نهاية لها مثل ما في الجبل لأنه ما لا نهاية يساوي ما لا نهاية، فيكون الجبل مماثلا في الحجم للخردلة[٤].

فهذه النظرية تبرز دور القدرة الإلهية في تأليف الجواهر وتفريقها فضلا عن أنها تثبت حدوث العالم، ذلك أنه إذا كانت الأجسام مؤلفة من جواهر فردة أو أجزاء لا تتجزأ، وكانت هذه حادثة فالأجسام بدورها حادثة، ويتضح دور القدرة الإلهية في مجال الأعراض، إذ هي جنس مباين للجواهر ولكن لا تنفك عنها الأجسام أي لا أجسام بدون أعراض، ولما كانت الأعراض وفقا لمفهومها عرضية حادثة زائلة وكانت الأجسام لا تنفك عنها، فإن ما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، ومن ثم فإن الأجسام

---

(١) [illegible]

(٢) [illegible]

(٣) [illegible]

(٤) [illegible]

ملك بروى ان ب الهدف العلائقي ... وصبغ مذهب الجوهر الفرد في صورة ... واصبحه لمعتنم، واعطي تمحوريه فيما بعد ... الا النظام ثم اعتنقها لأشاعرة على خلاف ضعيف مع بني ... ووحدوا فيها جميعا النسق المتكامل لفكرة الخلق كما ترتضيها الرؤى الإسلامية.

[illegible]

{٢} النظام: فيلسوف المعتزلة:

مذهب النظام: إنكار الجزء:

إبراهيم النظام (ت ٢٣١هـ) من كبار المعتزلة وأئمتهم ومعاصر للعلاف، لم يقبل النظام فكرة الجزء الذي لا يتجزء، وأنكر الجزء وخالف أستاذه أبا الهذيل، وخالف كبار المعتزلة مثل الجبائي (ت ٣٠٣ هـ)، وهشام الفوطي (ت ٢٢٦ هـ) وغيرهما.

وقال لا جزء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له من باب التجزؤ، وزعم أنه ليس نجزء من الأجزاء إلا ويقسمه الوهم إلى نصفين[١]، فالأجسام متناهية ذات غاية ونهاية في المساحة والذَّرْعِ (المقدار)، بيد أنها لا متناهية في القسمة الذهنية. وسبب معارضة النظام نظرية الجزء؛ لأنه يعتقد أنها تحد من القدرة والإرادة الإلهية فإن القول بتناهي مقدورات الله ومعلوماته حتى يحصيها الله ويحيط بها علماً إنما هو تصور للقدرة وللعلم الإلهي على نحو إنساني، فالله عند النظام كان قادراً على أن يخلق أمثال هذا العالم لا إلى نهاية، كما أن علمه عز وجل يمكن أن يحيط بما يمكن أن يتصوره الوهم من أجزاء لا نهاية لها[٢].

وذهب النظام إلى أن الله خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونبات وحيوان وإنسان، ولم يتقدم خلق إنسان خلق إنسان آخر حتى آدم نفسه، والتقدم والتأخر فهو ظهور عن كمون أي أن الله أكمن بعض الموجودات في بعض، فإذا جاء وقت ظهورها ظهرت أي حدثت لها حركة، والحركة هي العرض الوحيد الثابت[٣]. والنظام يثبت

---

[١] [illegible]

[٢] [illegible]

[٣] [illegible]

الحركة في الوضع وليست بحركة عنده حركة نقلة؛ من [illegible] بغير ويقصرها على الوقف لأنها تتم في الزمن(1) والكيف والكم والوضع والأين والمتى، والسكون عنده حركة اعتماد(2).

ولا يفرق النظام بين الجوهر أو الجسم وبين العرض، فالعالم عنده يكون من أعراض هي: جسم لطيفة، والجوهر مؤلف من أعراض اجتمعت، كاللون والطعم والرائحة وأن مكونات الجوهر أجسام، فهو إذن تارة يقول إن الجوهر مؤلف من أعراض، وتارة أخرى يقول بأنه مؤلف من أجسام، فهو إذن يرى أن الأجسام أعراض وأن الأعراض أجسام[3]. والله تعالى لا يعطي الناس القدرة على كل شيء من الأعراض سوى الحركة، ومن هذه الأجسام اللطيفة نجد الألوان والأصوات والطعوم والآلام، والعرض الأول هو الحركة التي أقدر الله الإنسان عليها، أما النوع الثاني من الأعراض كالألوان والأصوات والطعوم فلا دخل للإنسان في فعلها ولا يستطيع الوصول إلى معرفتها وحقيقتها وإنما يفعلها الله[4]

الجسم عند النظام:

يُعرّف النظام الجسم بأنه: الطويل العريض العميق، ويرى أنه ليس لأجزاء الجسم عدد يوقف عليه، والأجسام أو الجواهر أجناس متضادة، ولكل منها طبيعة خاصة من شأنه الصعود، والله هو الذي يجمع بين هذه الأشياء ويقهرها على غير طبيعتها، وينكر النظام أن يوجد العرض لا في مكان أو يحدث لا في جسم، وهو في هذا يخالف استاذه أبا الهذيل، فأن أبا الهذيل كان يجوز أعراض لا في الجسم وحوادث لا في مكان، كالوقت

(1) الأشعري: مقالات الإسلاميين [illegible]

(2) الشهرستاني: الملل والنحل [illegible]

(3) [illegible]

(4) [illegible]

والبقاء والفناء وخلق الشيء الذي هو قول وإرادة من الله[1]

ويعتبر ابن حزم مذهب النظام هو مذهب من يحسن القول من الأوائل وهو أن الجسم شيء متصل ليس له أجزاء بالفعل ولكنه يحتمل الانقسام إلى غير نهاية، أي أنه لا جزء وإن دق إلا وهو يحتمل التجزئ أبداً بلا نهاية، وليس في العالم جزء لا يتجزأ وأن كل جزء انقسم الجسم إليه فهو جسم أيضاً وإن دق أبداً[2].

لذلك يقول الشهرستاني إن النظام وافق الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ وأحدث القول بالطفرة، حسبما يقرن ابن حزم مذهب النظام بمذهب من يحسن القول من الأوائل[3].

وأياً ما كان فالنظام يخالف جمهور المتكلمين ويزعم أنه لا نهاية لأجزاء الجسم الواحد، وإن صح ما قاله فلم يكن الجبل أعظم من الخردلة وأن الجبل يتساوى مع النملة إذ لم يكن لأجزاء كل منهما نهاية، لأن ما لا نهاية له في الوجود يتساوى ولا يزيد على ما لا نهاية له في الوجود، وقيل للنظام إن كنت مقراً بالقرآن ففيه قوله تعالى: {وَأَحْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَداً}[4]، ولو لم تكن أجزاء كل جسم من الخلق محصورة عنده ما أحصاها عدداً[5]. ولخروج النظام من هذا المأزق قال بالطفرة

فكرة الطفرة:

قال النظام بالطفرة؛ لتعليل أن الجسم يحتمل التجزئة إلى ما لا نهاية، أي لمكن الانقسام إلى ما لا نهاية، ومكان عبور اللامتناهي بالطفرة، وذلك حيث يجاور الجسم ما بين مكانين فقد يجوز أن يكون الجسم الواحد في مكان ثم يصير في المكان الثالث ولم يمر بالثاني وهذا ما يعرف بالنقلة في السكن، وتكون بالطفرة؛ لاستحالة الانتقال عبر أجزاء لا متناهية من المكان أو الزمان، فالجسم يخلق في كل وقت، وهو إذا تحرك يُخلق أيضاً في كل وقت يتحرك فيه. ولما كانت الحركة عند النظام عرضاً لا يبقى زمانين، فأجزاؤها لا يرتبط بعضها ببعض، والله قد يخلق الجسم في مكان ثم يخلقه في اللحظة الثانية في المكان العاشر، فالجسم لا وجود له بذاته، بل يخلق الله له باستمرار، وعلى هذا فإن أحوال الجسم لا يرتبط بعضها ببعض، ولا يبنى بعضها على بعض، فلا يتحتم أن يخضع في حركته لقانون ولا في ماهيته أو بقية أحواله، وتتفق فكرة الطفرة مع فكرته في الحركة، وكون الأجسام كلها متحركة حتى في الوقت الذي نحسبها فيه ساكنة[١] ولم توافق المعتزلة على فكرة النظام، لا سيما أبو الهذيل فقد أنكر أن ينتقل الجسم من مكان إلى مكان ولم يمض إلى ما قبله، وأنكر أن تكون الأجسام كلها متحركة، بل قال إنها تتحرك في الحقيقة وتسكن في الحقيقة، ولم يوافق العلاف أيضاً على أن الجسم في حال خلق الله له متحرك بل يرى أنه لا ساكن ولا متحرك[٢].

العالم عند النظام:

العالم عند النظام خلق متحرك، من أجسام كلها متحركة، والحركة تستلزم القول بوجود المكان والماهية. فالحركة عنده مبدأ تغير. لذا فالأجسام لا تبقى زمانين إلا بخلق يحفظ لها البقاء، والعالم عنده حادثاً،

---

(١) الأشعري [illegible]

(٢) [illegible]

وخارجا من العدم إلى الوجود، وأن فيه فعل مستمر هو قهره للأشياء، وأنه لا يستمر على حاله إلا إذا استمر فعل الله فيه في الزمان. فالنظام يقول بالتحقق المستمر؛ بمعنى حفظ الوجود في الزمان، وحاجة الموجود إلى المؤثر في وجوده ذاته؛ فالله لا يفني العالم ويعيده بل يحفظ له الوجود الذي أعطاه له، لذا قال النظام بالكمون ليبين قدرة الله على قهر الأشياء المادية على خلاف طبعها فجمع بين المتضادات و خالفها وهي في تلك كامنة متحركة فذلك دال على قهر الله وقدرته تعالى[1]

فكرة الكمون:

تأثر بها النظام من الفكر الرواقي؛ الذي ذهب إلى ان يتكون بذرة مركزية تحوي جميع الأجسام، وجميع بذور الأحياء كامنة بعضها في بعض، ولذا أنتظم العالم بجميع أجزائه دفعة واحدة، وأخذت الموجودات تخرج شيئاً فشيئا[2]؛ بيد ان النظام لم يتطرف في فكره إلى هذا المعتقد، ولكنه قال بكمون الزيت في الزيتون، والدهن في السمسم، والنار في العود، وكمون بعض أبناء آدم في بعض، ويدافع الخياط (ت ٣٩٠هـ) عن النظام ويؤيد فكرته في الكمون فيورد بعض الأدلة من الكتاب والسنة، فيورد حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: "من أن الله مسح ظهر آدم فاخرج ذريته منه"، وفي القرآن الكريم، قوله تعالى {وإذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم، قالوا بلى شهدنا}[3] ففي هذه الآيات ما يدل صراحة على ان ذرية آدم أخرجت من ظهوره، وأن تلك كانت موجودة في ظهره على صورة ذر، وقوله تعالى {أفرأيتم النار التي تورون أأنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشئون}[4]، وقوله تعالى {هو الذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه

---

[1] [illegible] ص ١٦٩
[2] [illegible] ص ٩٩
[3] [illegible] ١٧٢
[4] [illegible]

موهوب)[1]، وفي هذه إثبات النسب ما دل على كمون النار في العود، ولو كان الأمر في ذلك على أن يخلقها ابتداء لم يكن بين خلقها عند اعتصار الشجر اليابس الهشيم فرق، ولم يكن لذكر الخضرة الدالة على الرطوبة معنى[2].

وقد يكون النظام قد تأثر في قوله بالكمون بهذه المصادر الإسلامية، بذلك نرى أن القول بالكمون مرتبط بأصل التوحيد عند النظام، فالله يقهر المتضادات على غير طباعها، وأن الجسم تجتمع فيه جواهر متضادة بفعل الله فيها، وقهره لها على غير ما في طبعها، وذلك بأن يجمعها أو يفرقها فالله هو خالق العالم وحافظ وجوده في كل لحظة من الزمان، وإذا كان العالم محتاجا إلى المؤثر باستمرار، فعلاقة العالم بالله ليست علاقة الحدوث فقط، بل هي علاقة استمرار حفظ الوجود[3].

ويمكن رفع التناقض بين ما ينسب للنظام من القول بأن الله خلق الأشياء كلها في وقت واحد وأنه أكمن بعضها في بعض وبين قوله بالخلق المستمر، فالكمون عند النظام كمونا طبيعيا أساسه امتزاج الأجسام وتداخلها بفعل الخالق. والخلق المستمر هو حاجة الموجودات إلى الموجد مادامت موجودة. وعلى هذا الأساس يمكن التوفيق بين القولين فالله يخلق الأشياء ابتداءً ويجمع بينها على غير طبائعها، ويظل فعله فيها أبداً، وتحتاج هي في وجودها إلى فعله المستمر[4] وإذا كانت نظرية الجزء الذي لا يتجزأ لدى المتكلمين ولدى من قال بها يهدف إلى بيان قدرة الله في العالم فلا يعني ذلك أن إنكار هذه النظرية عند النظام ومن اتبعه هو إنكار للقدرة الإلهية أو الانتقاص منها، بل على العكس قد ينصر القدرة الإلهية بمذهب آخر مخالف وربما على نحو أتم وأدق في رأي معارضي نظرية الجزء، وذلك من مظاهر خصوبة الفكر الإسلامي إبان ازدهار

---

[1] [illegible]
[2] الأشعري: مقالات الإسلاميين [illegible] ص [illegible]
[3] [illegible]
[4] [illegible]

حضارته(١)

ينتقد ابن حزم نظرية الجزء في تفسيرها لكيفية الخلق، لم يكن قط أجزاء مجتمعة ثم فرقها الله عز وجل، ولكن الله خلق العالم بكل ما فيه بأن قال: "كن" فكان، أو بأن قال لكل جرم منه إذا أراد خلقه، "كن" فكان ذلك الجرم إن القول بأن الله تعالى ألف العالم من أجزاء خلقها متفرقة إنما هي دعوى بلا برهان عليها، إن ما جاء به القرآن هو قوله تعالى "إنما أمرنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون"(٢)، ولفظة شيء تقع على الجسم وعلى العرض وعلى الجزء، ولم يقل الله تعالى انه ألف كل جرم من أجزاء متفرقة(٣).

ولكن في حقيقة الأمر أن نظرية الجزء الذي لا يتجزأ تعبر عن مفهوم الخلق وتفسره وهي تشير إلى قدرة الله المطلقة وإرادته من جهة وإلى حدوث العالم من جهة أخرى وإلى تناهي مقدورات الله إلى جزء لا يتجزأ لقوله تعالى: {ولا أصغر من ذلك ولا أكبر}(٤) وهو الجزء الذي لا يتجزأ وهو نواة الذرة التي لا تقبل الانقسام ولا الانشطار. وقسمة المعتزلة الجزء إلى موجود ومعدوم مع اعتقادهم بأزلية العلم الإلهي، وأن الله عالم بالمحدثات قبل حدوثها، وإن هذه المحدثات قبل حدوثها معدومة من الناحية الوجودية لكنها شيء، هذا أدى بهم إلى القول بالمعدوم شيء.

سنعرض لشيئية المعدوم لبيان فكر المعتزلة بصدده لا سيما انهم فسروا خلق العالم بمذهب الجزء الذي لا يتجزأ أو الجوهر الفرد.

---

(١) أحمد صبحي، في علم الكلام، ص ١٠٦.

(٢) سورة النحل، آية ٤٠.

(٣) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل [illegible]؛ أحمد صبحي، في علم الكلام، ص ٢٥٨.

(٤) سورة يونس، آية ٦١ [illegible]

شيئية المعدوم

القول بشيئية المعدوم ظهر عند معتزلة بغداد وعلى الأخص عند أبي الحسين الخياط (ت ٢٩٠ هـ) فسر حقيقة الشخص، ومفهوم قولهم بقدم العالم، وهم من هذه التهمة براء، فالمعتزلة ذهبوا بالتنزيه الإلهي إلى غايته، مخافة الوقوع في هذا المحظور، وإن كانوا انزلقوا وقالوا بذلك فلماذا لم يكفرهم الغزالي كما كفر الفلاسفة في هذه المسألة؟ الذي قصدته المعتزلة هو تقسيم الحادث المعلوم إلى موجود ومعدوم، وهذا الموجود ينتهي إلى جزء لا يتجزأ هو الجوهر الفرد الذي تفسر به فكرة الخلق من العدم. ذهب العلاف إلى أزلية العلم الإلهي وأنه عين الذات وغير زائد عنها، ثم جاء أبو يعقوب الشحام (ت ٢٣٣ هـ) تلميذ العلاف يستكمل ما بدأه أستاذه من إقرار أزلية العلم الإلهي وإثبات معلوماته على أنها حقائق قبل تحققها في عالم الأعيان. ثم ذهب الخياط بالمشكلة إلى غايتها فأقر بأن الجسم جسم وأن السواد سواد وأن البياض بياض قبل وجودهم في عالم الأعيان، لكن الجبائي (ت ٣٠٣هـ) نقضه في ذلك وقال: إن قوله بذلك يؤدي إلى القول بقدم الأجسام، وهذا يدل على أن أبا علي الجبائي غير موافق على هذه الفكرة[1].

ويرى الإسفراييني (ت ٤٧١ هـ) أن المعتزلة اتفقوا جميعهم -غير الصالحي- على أن المعدوم شيء، حتى قالوا إن الجوهر قبل وجوده جوهر، والعرض عرض، والسواد سواد، والبياض بياض، ويقولون إن هذه الصفات كلها متحققة قبل الوجود، وإذا وجد لم يرد في صفاته شيء، بل هو الجوهر والعرض والسواد في حال الوجود على حدها المتحققة في العدم، وذكر الإسفراييني أن فكرة المعدوم شيء هي تصريح بقدم العالم[2].

ولا تقصد المعتزلة هذا إطلاقاً، فقد أورد الإسفراييني عن الكعبي أن

---

(1) الشهرستاني: نهاية الأقدام في علم الكلام، ص ١٥١ [illegible] ص ٦٩، [illegible]

(2) [illegible]

المعتزلة وإن قالوا في المعدوم إنه شيء وجوهر وعرض وسواد وبياض، فإنهم لا يقولون إنه جسم، ولا يقولون إنه قبل للأعراض[1]

وأورد الجويني أن النصيبي من معتزلة البصرة ذهب إلى أن المعدوم لاتثبت له صفة نفس بكونه جوهراً ولا ينعت بكونه عرضاً، ولا يثبت له شيء من أوصاف الأجناس غير أنه يسمى شيئاً إطلاقاً ولغة وإن لم يكن في الحقيقة عين وذات، وذهب الكعبي ومتبعوه من معتزلة بغداد إلى موافقة أهل الحق في أن المعدوم ليس بشيء وإنما هو نفي محض[2] بل أنهم قسموا الأشياء إلى موجودة ومعدومة، وإن الأشياء كانت معدومة قبل الوجود، ثم استمدت وجودها عن الله، فالله هو مانح الوجود، وأن الغاية من تقسيم الأشياء إلى هذين القسمين هو تنزيه ماهية الله المطلقة عن مشابهتها لماهية العالم وأن فعله هو منح الوجود للمعدوم، والعالم ظهر عن العدم بإيجاب الله[3].

والله عند المعتزلة هو وحده القديم، والعدم إذن ليس قديماً، إن خطأ المعتزلة أنهم تحمل بتطرف في تفسير العدم، الذي فسره الأشاعرة تفسيراً بسيطاً حينما قالوا إن العدم هو لا شيء، وإن الله أوجد العالم حادثاً في زمان مخلوقاً لا من مادة سالفة، هيولى أو عدم، أما القول بشيئية المعدوم أو العدم فإنه سيوقع حتماً في قدم العدم وبالتالي في قدم العالم،وهذا لم يقصده المعتزلة فقد أجمع المعتزلة على إنفراد الله بالقدم[4] ولتفسير ذلك نذهب لتعريف الشيء فقد اختلف القدماء في معنى الشيء وانتهوا إلى مذاهب منها:

١- الشيء هو ما يصلح أن يكون موضوعاً في قضية أي المخبر عنه

٢- الشيء هو الموجود والمعدوم معاً كقوله تعالى {خلقتك من قبل ولم

---

(1) [illegible]

(2) [illegible]

(3) [illegible]

(4) [illegible]

لك شيء}[1]، وهو مذهب الأشاعرة.

٣- الشيء هو المعلوم كقوله تعالى {إن زلزلة الساعة شيء عظيم}[2]، وقوله تعالى {ولاتقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً}[3] وهو موقف المعتزلة.

٤- الشيء حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم، وهو رأي أبي الحسين الخياط والبصريين[4].

يقول الشهرستاني: "والأشعرية لا يفرقون بين الوجود والثبوت والشيئية والذات والعين، بينما يذهب المعتزلة الى ان الوجود والثبوت لا يترادفان على معنى واحد، فالثبوت عندهم أعم من الوجود"[5]

وقال الخياط: معنى أن الله شيء هو إثباته، وقال الجبائي القول: شيء سمة لكل معلوم ولكل ما أمكن ذكره والإخبار عنه فلما كان الله عز وجل معلوماً يمكن ذكره والإخبار عنه وجب أنه شيء[6]. وقوله تعالى: {ليس كمثله شيء}[7] فهي لا تدل على أنه ليس كمثله شيئ موجود فحسب، بل كل ما يخطر على البال من تخيلات أو تصورات ذهنية بخلاف ذلك، فالشيئية لا تدل على الموجودات العينية فحسب، بل ما أصطلح على تسميته بالمعدوم أيضا مثل يوم القيامة معدوم في الماضي والحاضر ولكنه معلوم لله فعلم الله الأزلي يتعلق به تفصيلاً مع كونه في الحال معدوما، فهل ذلك يعني وجوداً على نحو ما ليوم القيامة، فيوم القيامة معدوم في الماضي والحاضر، ولكنه معلوم لله فضلاً عن أن يوم

سورة الكهف آية ٢٣

الشهرستاني، نهاية الإقدام ص١٥١ ... الأزهرية

القيامة يخبر عنه(١).

خلاصة القول إن العلم عند المعتزلة يتعلق بما في الأذهان وما في الأعيان أي أنه يتصل بالوجود والفكر.

والشيء لدى الأشاعرة مرادف للوجود ومن ثم فإن المعدوم عندهم يعني اللاوجود، أما المعتزلة فقد جعلوا الثبوت أعم من الوجود أي أنه يمكن الإخبار عن موضوع هو في الحال معدوم(٢).

ويشير الإيجي إلى أن المعدوم لدى المعتزلة ليس مجرد سلب الوجود بل أشبه بالتصورات الذهنية وإن كانت معدومة؛ يمكن أن يحكم عليها أو يخبر عنها. والمعدوم لدى الأشاعرة مرادف للعدم الكامل الوجود المطلق، بينما عند المعتزلة هناك ممتنع واجتماع النقيضين(٣).

ولما كان العلم لدى المعتزلة يتعلق بما هو ذهني وعيني معاً فقد أثبتوا المعلوم الذهني أو ما سماه البعض بالمعدوم، فالمعدوم ما هو واجب كالمستحيل، ومنه ما هو جائز كالممكن، والمعدوم الممكن مثل يوم القيامة يمكن أن يثبت له أحكاماً مع أنه في الحال معدوم، ومنه ما يستحيل لذاته كالجمع بين المتضادين ومنه ما يستحيل لغيره كخلاف المعلوم(٤).

وذهب الأشعري ومن بعده الباقلاني إلى أن الله يعلم الموجود والمعدوم بعلم واحد قديم، إذ أن للجوهر وجوداً كمعلوم مستقل عن وجوده كمتحيز موجود، فالمعلومات في ذلك كالأحوال؛ اعتبارات ذهنية لا تتعلق بكون المعدوم موجوداً أو معدوماً وذلك هو ما قصده أبو هاشم الجبائي (ت ٣٢١ هـ)(٥).

هذه التقسيمات التي أثبتها الشهرستاني معبراً عن موقف المعتزلة

---

(١) [illegible]

(٢) [illegible]

(٣) [illegible]

(٤) [illegible]

(٥) [illegible]

بالمعدوم [illegible] نحو صورته [illegible] على أن ما سماه الأشاعرة معدوماً يقصد به المعتزلة التصورات العقلية، لذا نجد ما نسبه الإسفراييني للمعتزلة من أن الحوادث كانت متحققة قبل الوجود إنما معناه أو بالأحرى متصورة في الذهن قبل تحققها في الأعيان[1] ولقد ربط الشهرستاني فكرة شيئية المعدوم بفكرة الأحوال لدى أبي هاشم الجبائي وقد قال عنها أبو هاشم بأنها لا موجودة ولا معدومة بمعنى أنها ليست موجودة في الأعيان ولكنها ليست معدومة عدماً مطلقاً طالما أنها متصورة في الأذهان. فالأحوال معاني معقولة وراء العبارات متصورة في الأذهان مقدرة في العقول ولها اعتبارات ثلاثة: اعتبار بها من ذاتها، واعتبار لها في الأعيان، واعتبار النسبة إلى الأذهان، ومن عرف هذه الاعتبارات الثلاثة ظهر له الحق في مسألة المعدوم هل هو شيء أم لا؟[2].

يتضح مما سبق أن لا متعلق إطلاقاً لمشكلة شيئية المعدوم بمبحث الوجود، بل أنها من صميم مبحث المعرفة، ومن ثم لا صلة لها على أي نحو من الأنحاء بقدم العالم؛ لذا يقول الشهرستاني: إن تصورات العقول ماهيات الأشياء بأجناسها وأنواعها لا تستدعي كونها موجودة متحققة، وإن مالها بحسب ذواتها وأجناسها وأنواعها في الذهن من المعلومات الذاتية التي تتحقق ذواتها بها لا تتوقف على فعل الفاعل حتى يمكن أن نعرف، فإن أسباب الوجود غير، وأسباب الماهية غير، أما ما يلزم أن يكون موجوداً متحققاً ومن ثم يتعلق بالفاعل؛ فهي إدراكات الحواس ذوات الأشياء بأعيانها[3].

لقد فرق المعتزلة بين إثبات الشيئية للمعدوم أو بالأحرى التصورات العقلية وبين مبحث الوجود، فالصفات الذاتية للجواهر والأعراض هي لها لذاتها لا تتعلق بفعل الفاعل وقدرة القادر إذ يمكننا أن نتصور الجوهر

---

(1) [illegible]

(2) [illegible]

(3) [illegible]

جوهراً أو عرضاً [illegible] من موجود مخلوق بقدرة القادر، والمخلوق [illegible] إلى الفعل من حيث وجوده إذ كان في نفسه ممكن الوجود والعدم.

[illegible] يقولون بعدم العالم [illegible] ولكنهم لا يثبتون إمكان الوجود للعدم لأن [illegible] عندهم لا يخرج من العدم المحض إلى الوجود [illegible] بعدم إلى جانب ممكن الوجود في تحقق قدرة الله بإيجاده [illegible] أنهم يؤمنون بنظرية الخلق الإسلامية كقوله تعالى: {إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون}[1]، أي من عدم إلى وجود بموجب قوله تعالى: {كن}، ولا مبرر للقول إن المحدثات كان لها وجود على نحو ما، وأن الخلق مجرد مرور، أو عبور من معدوم إلى موجود. ولكنهم أثبتوا المعلومات قبل تحققها في الأعيان "شيئية" إذ الأشياء على ما هي عليه بعد الحدوث من ناحية علم الله بها بما في الأجسام والأعراض[2].

ثانيا. الأشاعرة

١- الإمام الأشعري: مؤسس المذهب.

قال أبو الحسن الأشعري (ت ٣٢٤ هـ) بنظرية الجزء الذي لا يتجزأ وهي عند الأشاعرة خاصة كانت بمثابة الأساس الذي قامت به فكرة الإمكان عند المتكلمين، والمادة القديمة الأرسطية، وأراد الأشاعرة من بحثهم حول الوجود أن كان يريدونه كاحدا وهو تمييز مماثلة بين المعرفة وبين الشيء ذاته فيدل أن الأشاعرة كانوا في السبق إلى حقيقة الشيء في ذاته" أدق من كانط، ولم يبق من عندهم إلا مقولتين من مقولات أرسطو هما الجوهر والكيف، أما المقولات الأخرى كالكم والمكان والزمان وغيرهما فهي اعتبارات توجد في الذهن وليست أشياء توجد في الخارج(١).

ولا شك أن الإمام الأشعري كان يريد أن يؤكد شمول الإرادة، وشمول العلم، وشمول القدرة الإلهية للموجودات، ولا يتحقق هذا إلا إذا كانت الموجودات متناهية وتنتهي إلى حد فتشملها العلم المحيط والقدرة المحيطة والإرادة المحيطة

وهذا هو السبب الأساسي الذي جعل الأشعري ومن بعده الأشاعرة يقبلون مذهب الجزء الذي لا يتجزأ بجانب أنهم حاولوا معارضة فكرة أرسطو عن المحرك الأول الذي يحرك ولا يتحرك، والمادة القديمة المتحركة، وقد وضعوا في هذا المذهب الذري أسسا ذكية فهم هو أن الله أزلي قديم(٢).

أما العالم وهو ما سوى الله فمكون من جواهر وأعراض تلحق به حادثة، وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث

ولابد لهذه الأعراض ولهذه الجواهر من محدث هو الله الذي يخلق

---

(١) [illegible]

(٢) [illegible]

هذه الأجزاء ثم تعني فقد خلقها، ووجودها في كل الأحوال والأزمنة يســتند على التدخل الإلهي، هذا هو الخلق الجديد أو الخلق المستمر، الإرادة الخالقة المطلقــة، قدرة الله ذات الفعــالية المســتمرة، المتجلية دائماً الموجودة والمعدومة دائما تؤلف بين الجواهر وتخلق الأعراض، ثم تكف عن خلق الأعراض، فتعدم المخلوقات. إن العادة فقط هي التي تظهر لنا الكون واحدا في استدامته ولكنه في حقيقته في تغير مســتمر وغليان دائم، الإرادة والقدرة الإلهية فاعلة أبدا، طاقة لا نهاية تتناول الموجودات إيجادا وإفناء وإنتشــارا وتكميرا، تفعل كل ممكن وكل مستحيل في العقل. والأشــاعرة لا يؤمنون بوجود الكلي في الخارج، فالعرض جزئي يوجد فيعدم، ولا محل للقول أبدا بأن المتكلمــين يؤمنون بوجود الكلــيات في الخارج. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى إن القول ببقاء الأعراض يخالف قدرة الله وأنه الفاعل على الحقيقــة، ويؤدي إلى القول بطبيعة فاعلة فعلها باق دائماً، ثم ما يســتتبع ذلك من تعدي فعل الأشياء بعضها على بعــض[١].

وقد أعلــن الإمام الأشعري ومن بعده الأشــاعرة متقدمين ومتأخرين مبدأ أن العرض لا يبقــى زمانين ولا ينتقل العرض من محل إلى محل، فالانتقال للجوهر، ولا يجوز قيام العرض بالعرض؛ لأن العرض ليس بمتحيــز فلا يجوز قيام عرض أي صفــة أخرى به[٢]، وقد أنكر العلاف ذلك، وقال إن بعض الأعراض قد تبقى زمانيــن، وذلك حتى يثبت فكرة الاســتطاعة المعتزلية[٣].

---

(١) [illegible] الإسلام ص ١٧٧

(٢) الأشعري: [illegible]

(٣) الأشعري: مقالات الإسلاميين [illegible]، الأشعري: [illegible]

دليل الأشعري على حدوث العالم:

يدلل الأشعري على اثبات حدوث العالم وان الباري احدثه وابدعه من طريق نفيه لقدم الجواهر واثبات حدوثها، ويعبر الشهرستاني عن رأي الأشعري بقوله

إنا لو قدرنا قدم الجواهر لم يخل من احد امرين

إما أن تكون مجتمعة او مفترقة، أو لا مجتمعة ولا مفترقة، أو مجتمعة ومفترقة معاً، او بعضها مجتمع وبعضها مفترق، وهي بذواتها لا تجتمع ولاتفترق لأن حكم الذات لا يتبدل وهي بذاتها

فإذن لابد من جامع فارق، فيترتب على هذه الأصول ان ما لا يسبق الحوادث فهو حادث[1].

ويقول الأشعري في دليل آخر:

إن العالم مؤلف من أجسام وهذه الأجسام مكونة من جواهر وأعراض.

ولما كانت الأعراض ملازمة للجواهر بحيث لا يمكن أن توجد الجواهر بدون اعراض أو الأعراض بدون جواهر.

وكانت الأعراض متغيرة، والمتغير حادث، لهذا لزم أن تكون الجواهر أيضا حادثة.

إذن فالأجسام وهي مؤلفة من جواهر وأعراض حادثة ومخلوقة.

ومن ثم فإن العالم مخلوق محدث[2]

ويستند الأشعري على الكتاب والسنة في القول بوجوب التناهي، والبداية في الأشياء كالحركة والاجسام والعلة والمعلولات وانقسام الجسم الى نهاية لا انقسام بعدها أي بطلان قول من ذهب إلى أنه "ما من جزء الا وله نصف لا إلى غاية" وهو النظام، وهذا ظاهر في قوله تعالى

---

(1) [illegible]

(2) الشهرستاني نهاية الإقدام ص ١١ [illegible]

{وكل شيء أحصيناه في إمام مبين}[1]، وهو يرى كما رأى العلاف من قبل أن الإحصاء لا يحيط إلا بما له نهاية، فيجب أن تكون أجزاء الجسم متناهية في عددها[2].

٢ – الباقلاني :

أبو بكر الباقلاني (ت ٤٠٣) تلميذ الأشعري، بعد التصير الأول لنظرية الجوهر الفرد بين الأشاعرة قد صاغ مذهب الأشاعرة في صورة مذهب ذري، فهو يذهب إلى أن العالم مؤلف من جواهر فردة لا حصر لها "أجزاء لا تتجزأ خلقت من العدم"[3].

ويقسم الباقلاني الموجودات إلى: قديم لم يزل، ومحدث لوجوده أول. والمحدث ينقسم إلى: جسم مؤلف، وجوهر منفرد، وعرض يقوم بالأجسام والجواهر. ويعرف الجسم بأنه هو المؤلف، فمفهوم الجسم يعني التأليف والاجتماع.

والجوهر هو الذي يقبل الأعراض، والعرض هو ما لا يصح بقاؤه، إذن ما يميز بين الجواهر والأعراض هو مدة البقاء، لذلك يقول الباقلاني: "والأعراض هي التي لا يصح بقاؤها، وهي التي تعرض في الجواهر والأجسام، وتبطل في ثاني حال وجودها"، وقد استند الباقلاني إلى أدلة سمعية في إثبات الأعراض كقوله تعالى {تريدون عرض الدنيا والله يريد الآخرة}[4]. ويرى الباقلاني أن الأجسام لا تخلو من الأعراض أو الحركات أو بقول أعم أنواع التغير المحتملة كالنمو أو التفصل أو تغير الألوان والطعوم، أو الانتقال من الحياة إلى الموت وما أشبه ذلك، إذن الأعراض حوادث، والدليل على حدوثها بطلان الحركة عند مجيء السكون والجسم لا يجوز أن يسبق الحوادث لأنه متى كان موجوداً فلا يخلو من

---

[1] [illegible]

[2] [illegible] ص ٦٤

[3] [illegible] ص ١٩٥

[4] [illegible] ٦٧

الأعراض الحادثة، فوجب ألا يصح أن يسبق الحوادث، وما لم يسبق الحوادث فواجب كونه محدثاً ويستخلص الباقلاني من ذلك أنه لابد من هذا العالم المحدث المصور من محدث مصور هو الصانع[1]

بذلك يهدف الباقلاني إلى إثبات حدوث الموجودات من أجسام وجواهر وأعراض وأنها تحتاج إلى محدث لها هو الله

دليل حدوث الموجودات في العالمين العلوي والسفلي:

إن الأعراض حادثة طارئة إذ حين تتحرك ينقطع السكون وحين تسكن تتوقف الحركة، والأجسام لا تنفك عن الأعراض أي الحوادث إذ لا أجسام ولا جواهر بدون أعراض، وما لا ينفك عن الحوادث فهو حادث، فالعالم بأسره محدث[2].

دليل الباقلاني على إثبات الجوهر الفرد:

إنه لو كان ينقسم الجسم لا نهاية له، لكان لا نهاية لما في الفيل ولما في النملة من أجزاء، ولم يكن أحدهما أكبر من الآخر، وهو خلاف ما يشاهد وصار هذا الدليل المشهور عند الأشاعرة لبساطته،وقد تأثر به إمام الحرمين الجويني (ت٤٧٨ هـ) تلميذ الباقلاني[3]

يحلل الباقلاني تقسيمات الموجودات المحدثة، فيقول: الجوهر هو الذي له حيز، فهو الذي يكون في مكان والعرض هو ما يعرض في الجوهر ولا يصح بقاؤه زمانين.

والدليل على ثبوت الأعراض هو تحرك الجسم بعد السكون والعكس صحيح، والسكون والحركة عرضان كالألوان والطعوم والروائح، وكلها حادثة لما فيها من التنافي والتضاد فلو كانت قديمة لكانت لم تزل موجودة، ولا تزال كذلك والأجسام حادثة؛ لأنها لا تنفك عن الأعراض السابقة كما أنها لا تنفك عن الاجتماع والافتراق، وما لا ينفك عن

---

[1] [illegible]

[2] [illegible]

[3] [illegible]

المحدثات ولا يسبقها كان محدث مثلها، مما يدل على أن لها محدثا وهذا هو الله تعالى[1].

والله تعالى لم يصنع العالم لعلة توجب الخلق، وإنما يفعل ذلك من إرادة حرة مستقلة لا بضرورة طبيعية ثم يرد على أصحاب الطبائع الذين يجعلون للأجسام أفعالا تصدر عنها لطبع ذاتي فيها بينما لا يكون الفعل إلا من حي عالم قادر.

ويذهب الباقلاني إلى أهم نظرية في الفلسفة الطبيعية وأعني بها إنكار التلازم الضروري بين العلة والمعلول وإرجاع هذا التلازم إلى العادة

ويرى الباقلاني أن العقل يحمل على هذه الجواهر كيفيات ليست في طبائعها وإنما هي من العقل فقط أي أن الصور من أثر العقل، وإذا انفصلت هذه الكيفيات عن الجواهر فإن هذه الجواهر لا تلبث أن تتلاشى أي تنعدم وإذن فالجواهر متغيرة محدثة وكذلك أعراضها فلا يبقى العرض زمانين، والزمان كذلك مؤلف من ذرات هي آنات منفصلة، والله هو الذي يخلق هذه الجواهر وأعراضها وهو الذي يفعل فعلاً مباشراً فيها بل هو العلة المباشرة لجميع التغيرات التي تطرأ عليها وليس ثمة علل ثانوية؛ لأنه لا توجد قوانين للطبيعة، فمثلا النار لا تحدث الاحتراق أو أنه ليس من طبيعة النار أن تحرق الخشب ولا من طبيعة الخشب أن يحترق بالنار، ولكن الله يخلق الاحتراق حين تتصل النار بالخشب، ففعل الإحراق أثر مباشر له تعالى، وما النار والخشب سوى مناسبتين للفعل الإلهي، وعلى هذا فإننا نجد الأشاعرة وقد حطموا مبدأ الضرورة والمعقولية في الطبيعة الذي قامت على أساسه حركة الاعتزال، أي أنهم أنكروا مبدأ العلية[2]

[illegible]

[illegible]

٣ - الإمام الغزالي: حجة الإسلام:

ذهب الإمام الغزالي (ت ٥٠٥ هـ) إلى أن مسألة الجزء الذي لا يتجزأ طويلة وفيها أدلة هندسية يطول الكلام عليها، إلا أنه لم ينكر النظرية، بل أنه صاغها في صورة أشعرية صوفية تتفق ومنهجه.

وقسم الغزالي الوجود إلى جسم وعرض وجوهر فرد. ثم حاول تصنيف المخلوقات جميعها من حيوان وإنسان وروح وجماد، بناء على هذا التقسيم الثلاثي ليبين تمسكه بنظرية الجوهر الفرد هذه النظرية التي كان لها علاقة وطيدة بنظرية السببية عند الأشاعرة، والتي كانت ناقضة للنظريات الطبيعية عند الفلاسفة في أهم جوانبها وهو قانون العلية[1]

ويذهب الغزالي إلى أن الله تعالى عالم بجميع المعلومات الموجودات والمعدومات ومحيط بكل المخلوقات، لا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء وهو يقسم الموجودات إلى قديم وحادث، والقديم هو الله، والحادث هو الموجودات التي أوجدها الله[2].

وذهب الغزالي إلى أن العالم قد حدث بإرادة قديمة اقتضت وجوده في الوقت الذي وُجد فيه، وأن يستمر العدم إلى الغاية التي استمر إليها، وأن يبتدئ الوجود من حيث ابتدأ إن وجود العالم قبل أن يوجد لم يكن مراداً لله ومن ثم لم يحدث، ثم أصبح مراداً لإرادة الله القديمة في الوقت الذي حدث فيه وإذا كان العالم يسبقه عدم فلا يدل ذلك على عجز عن الإحداث، ولا عن استحالة الحدوث، لأن ذلك يؤدي إلى أن ينقلب القديم من العجز إلى القدرة، والعالم من الاستحالة إلى الإمكان، ولكن الأقرب إلى منطق المعقول أن يقال لم يرد وجوده قبل ذلك، فكما صار العالم، يقال: إن الله مريد لوجوده بعد أن لم يكن مريداً، فترجيح الفعل إنما يرجع إلى إرادته دون أن يقتضي ذلك تجدد الحوادث في ذات الله لأن تقدير حدوث شيء

---

(1) الغزالي [illegible]

(2) [illegible] ص ٢٦٦

القديم محال. فلا تحدث إرادة الله ولا تغير في ذاته حال وجود العالم بعد عدمه، كان الله قادرا على خلق العالم قبل أن يوجد دون أن يقتضي ذلك تخصيصا أو ترجيحا، إنما وجد العالم حيث وجد بالوصف الذي وجد بالإرادة القديمة[1] وأضاف الغزالي ليس في الوجود إلا الله ذاته وكل شئ هالك إلا وجهه الكريم. وهذا الاتجاه يعد تأكيدا لفكرة التوحيد المطلق

ويرى الإمام الغزالي أن ثمة عوالم ثلاثة، أوجدها الله وهي: عالم الملك والشهادة، وعالم الغيب وبينهما عالم الجبروت. وعالم الملك، هو العالم الحسي الجسماني السفلي، وهو أثر من آثار عالم الملكوت، بل هو سبب له. أما عالم الملكوت، فهو العالم الروحاني العقلي العلوي. وقد أوجده الله بأمره الأزلي، وهو عالم لا يعرف الزيادة والنقصان، وكل ما فيه فله أمثلة وأفراد في عالم الشهادة، إذ أن عالم الشهادة مثال لعالم الملكوت.

والمدرسة المشائية تستخدم لفظ الملكوت للدلالة على عالم النفس، ولفظ الجبروت للدلالة على عالم العقل[2].

مذهب الجوهر الفرد عند الغزالي:

ذهب الغزالي إلى أن العالم هو كل موجود سوى الله تعالى، أي الأجسام كلها وأعراضها.

وكل موجود إما متحيز: ليس فيه ائتلاف وهو الجوهر الفرد، أو المؤتلف وهو الجسم. والغير متحيز: إما أن يستدعي وجوده جسماً يقوم به ونسميه الأعراض، أو لا يستدعيه وهو الله سبحانه وتعالى.

وثبوت الأجسام وأعراضها معلوم بالمشاهدة، ولا يلتفت إلى من ينازع في الأعراض، والجوهر بالضرورة لا يخلو عن الحركة والسكون وهما حادثان، والحركة حدوثها محسوس.

وقد ثبت في العقل بأن فهم الجوهر وفهم الحيز وفهم اختصاص

---

(1) [illegible]

(2) [illegible]

الجوهر بالحيز زائد على ذات الجوهر، ثم علم أن العرض لابد له من محل، كما لابد للجوهر من حيز وحكم بحسب ذلك. وكل ذلك يؤكد أن العالم لا يخلو عن الحوادث ولذلك فهو حادث(1)

وقد أجمع الفلاسفة على أن أجسام العالم لا تخلو عن الحوادث، مع إنكارهم لحدوث العالم. أما الغزالي فيؤكد وجود صانع لأن كل حادث فله سبب ثم يؤكد فناء الجواهر والأعراض، فالأعراض تفنى بأنفسها بمعنى أن ذواتها لا يتصور لها بقاء. أما الجواهر فانعدامها بأن لا تخلق فيها الحركة والسكون فينقطع شرط وجودها فلا يعقل بقاؤها. كما أن العرض ليس في جهة بنفسه، بل بتبعيته للجوهر، فلا جرم أي جوهر مقدر بالتبعية، فإننا نعلم أنه لا توجد عشر أعراض إلا في عشرة جواهر، ولا يتصور أن يكون في عشرين، فتقدير الأعراض عشرة لازم بطريق التبعية لتقدير الجواهر. وهذا يؤكد متابعة الغزالي للمتكلمين الأشاعرة بأن الجوهر والعرض متلازمان ولا ينفصل الواحد منهما عن الآخر(2)

ويؤكد الغزالي على أن كل ما سوى الله حادث، اخترعه الله بقدرته بعد العدم اختراعاً، أو أنشأه إنشاءً بعد أن لم يكن شيئاً، إذ كان في الأزل موجوداً وحده، ولم يكن معه غيره، فأحدث الخلق بعد ذلك إظهاراً لقدرته وتحقيقاً لما سبق من إرادته، ولما حق في الأزل من كلمته، لا لافتقاره إليه، فلله الفضل والإحسان والنعمة والامتنان(3).

وهذا يعتبر نقداً هادماً لموقف الفلاسفة المشائين الذين أوجبوا على الله إيجاد العالم ضرورة وحتماً لا حرية ولا اختيار في الإيجاد بالفيض أو الصدور

لذلك كان لموقف الأشاعرة بصدد مذهب الجوهر الفرد أثره الكبير في دحض فكرة الضرورة الطبيعية القائمة على التفسير العلي ومعقولية

(1) [illegible]
(2) [illegible]
(3) [illegible]

الطبيعة والتسليم بوجود طبائع ذاتية للأشياء، تلك الآراء التي يسلم بها المعتزلة، وقد رفض الأشاعرة التسليم بوجود أي نوع من العلّية الذاتية بين الأشياء، وذهبوا إلى أن الظواهر التي تحدث إنما هي مناسبات للفعل الإلهي فالإرادة الإلهية تتدخل عند اتصال الذرات وانفصالها فتحدث ظاهرة معينة، فمثلاً لا يرجع إحراق النار للخشب إلى طبيعة نارية في النار من شأنها أن تحرق أو إلى طبيعة معينة في الخشب من شأنها أن تجعله يحترق بالنار، بل إن وجود النار إلى جوار الخشب لا يتطلب بالضرورة أن يحترق الخشب، وإنما هذه مناسبة تتدخل فيها الإرادة الإلهية فيتم فعل الإحراق، ومعنى هذا أنه قد يوضع الخشب على النار، ولا يحترق إذا أراد الله ذلك، وبهذا فسر الأشاعرة الخوارق والمعجزات واعتبروا الحدث الطبيعي مناسبة أو صدفة لظهور الفعل الإلهي(1).

فالأشاعرة أنكروا الضرورة في العلّية لأن أفعال الله لا يحدها سلطان ولا تخضع لقانون، بل يجوز أن يحول الله بين تحقق المسبب مع وجود السبب، فأنكروا أن تكون العلة مؤثرة بذاتها أي موجبة بذاتها(2)

وتتضح هذه الفكرة من خلال عرضنا لفكرة العلّية أو بالأحرى السببية

---

(1) [illegible]

(2) [illegible]

فكرة العليّة

فكرة العلية أو السببية ترتبط بمذهب الأشاعرة في الجوهر الفرد، فإنهم قد حاولوا إثبات قدرة الله التي لا حد لها وهذا يرتبط تماماً بنظريتهم في أن الجواهر ممكنة لا ضرورية، كما أن الأعراض التي تلحقها والأجسام التي تتألف منها ممكنة أيضاً وهي كلها من خلق الله، الذي يخلق الجوهر الفرد، كما يخلق الأعراض والأجساد ومن هنا لا تكون في الطبيعة قوانين حتمية، طالما أن ائتلاف الذرات وتعاقب الأعراض عليها، أمران نسبيان ذاتيان لا يحصلان عن طبيعة الجواهر ولا عن طبيعة الأعراض، بل عن إرادة الله الذي هو الحق المطلق. كما لا توجد علل ثانوية، إذ لا توجد قوانين للطبيعة؛ فالله يؤثر دائماً تأثيراً مباشراً في كل جوهر فرد.

معنى هذا أن نفي القاعدة السببية يعد مبدأ من مبادئ الأشاعرة، بدليل ذهابهم إلى أن الله إذا أراد تغيير النظام الذي يبدو لنا في الكون، لاستطاع ذلك، وبدل العادة وخلق عرضاً بدلاً من عرض آخر، وهذا يؤدي بدوره إلى حدوث معجزة، إذ المعجزة ما هي إلا خرق للعادة. أي أن الله هو خالق الطبيعة، وواضع نظامها، ويستطيع متى شاء أن يغير مجراها، ويوجد الأسباب من غير مسبباتها الطبيعية[1]

وتتضح هذه الفكرة بجلاء من خلال تناولنا لرأي مفكري الأشعرية الباقلاني، ومفكر حجة الإسلام الإمام الغزالي

١- موقف الباقلاني من العليّة:

يستند مفهوم العليّة عند الباقلاني على إطلاق القدرة الإلهية في الطبيعة وإنكار فعل الموجودات، فليس لأية ظاهرة طبيعية فعل خاص بها يصدر عنها طبعاً، وإنما كل شيء بموجب تسخير الله إياها ولما كان القول بالضرورة؛ كأن تكون طبيعة النار الإحراق أو طبيعة الخمر

الإسكار، فإن الباقلاني مهد لنظرية جريان العادة ونقض مبدأ الضرورة بنقد فكرة الطبائع مستندا الى أن الاجسام كلها لا تتفاوت في طبيعتها الذاتية لأنها كلها جنس واحد فلو كان الإحراق والإسكار والتبريد والشبع وغير ذلك من الأمور الحادثة واقعة عن طبيعة من الطبائع، لكان ذلك الطبع لا يخلو من أن يكون هو نفس الجسم المطبوع، أو معنى سواه. فإن كان هو نفس الجسم، وجب أن يكون تناول سائر الاجسام؛ يوجب حدوث الإحراق والإسكار والشبع، لأن الأجسام كلها من جنس واحد، وإذا أوجب شئ ما أمراً، أو أثر تأثيراً وجب أن يكون ما هو مثله وما جانسه موجبا لمثل حكمه وتأثيره. فلو وجب الشبع عند تناول الطعام، لوجب حدوث ذلك عند تناول الحصى والتراب، وأن يحدث الري عند شرب الخل وسائر المائعات لأنها من جنس الطعام(١).

بذلك ينقض الباقلاني مبدأ الضرورة بين العلة والمعلول بنقد فكرة الطبائع على أساس أنها تحد من قدرة الله، وإن كان هذا البرهان قد شابه بعض النقص لأن لكل جسم خصائص نوعية تميزه عن سائر الأجسام الا أن الباقلاني ينكر هذه الخصائص وأنكر أن تكون الطبائع أعراضاً لأنها غير مؤثرة ولا فاعلة فلا تأثير للون الخمر في اسكاره(٢).

ولو كانت هذه الطبائع أسباباً موجبة لمسبباتها لكانت كلما تكررت الطبائع وكثرت؛ تكررت مسبباتها وكثرت، وذلك وفقاً لقاعدة وجوب كثرة المسببات عند كثرة أسبابها، فكما أن زيادة الضرب موجبة لزيادة الألم، كذلك وجب أن لو كان الإسكار والشبع والري ونماء الزرع حادثاً عن طبع الشراب والطعام والسقي؛ لوجب أن نزداد هذه الأمور ما دامت الأجسام محتملة لها، عند وجود أمثال ما أوجب ذلك وتناوله؛ فكان يجب أن يزيد الزرع وينمو اذا أُديم سقيه، واكثر تسميده، وإظهاره للشمس،

---

(١) [illegible]

(٢) [illegible]

حتى يزيد أبدا وعضوا، ولكن نعلم أن زيادة السقي والتسميد يعودان بسعة، كذلك لو أن الإنسان أكل وشرب فوق شبعه لم يحدث له أبدا من الشبع والري ما يحدث عند الحاجة الى تناول الطعام والشراب بل يصير ذلك ضررا وألما.

ومن ثم فقد فسد القول أن تكون الطبائع موجبة بهذه الأمور وفقا لمذهب السببية أو لمذهب التولد[1].

ويضيف الباقلاني إن ما هو مشاهد في الحس لا يوجد ضرورة ولا وجوبا، وإنما هو يجري مجرى العادة بمعنى وجود الشئ وتكراره على طريقة واحدة، فالأمر المعتاد هو الذي يتكرر على وجه واحد، فالله قد أجرى العادة أن يكون ذهاب الحجر عن مكانه وحركته متولداً عن مفارقة يد العبد له وترك اعتماده عليه، ولو أجرى الله العادة أن يكون ذهاب الحجر وحركته متولداً عن مماسة الإنسان له واعتماده عليه لكان ذلك جائزا، كذلك لا يحدث الموت ضرورة عند ضرب العنق ولا يحدث النماء عن السقي ولا الشبع والري والإسكار ضرورة عن الأكل والشرب، وإنما هو مجرد تلازم فنحن نشاهد ونحس بتغير حال الجسم عند الشراب والاحتراق عند لمس النار وليس ذلك ضرورة وإنما هو في مستقر العادة[2].

هكذا انتقد الباقلاني فكرة الضرورة أو الطبع ليجعل القدرة الإلهية هي الفاعلة على الحقيقة، وبذلك تستوي المعجزات مع قوانين الطبيعة في اندراجهما تحت الإمكان والجواز لا الضرورة والوجوب، فهي جميعا معلقة على حكم المشيئة الإلهية التي لا تتقيد بشئ، والتي تتناول كل شئ، إذ لو كانت قوانين الطبيعة ضرورة حتمية لأصبح وقوع المعجزات مستحيلا، ولكن لما كان شئ ما لا يستحيل على قدرة الله كانت المعجزات

---

(1) [illegible]

(2) [illegible]

جائزة، لأن القوانين الطبيعية نفسها ممكنة وليست واجبة، فالأشاعرة لم ينكروا السببية وإنما أنكروا الضرورة في العلاقة بين العلة والمعلول.

وجاءت أقوال الباقلاني في جريان العادة تفسيراً يعلق الظواهر الطبيعية جميعاً بقدرة الله، وتتخذ فكرة جريان العادة ونقض الضرورة في العلة صورة أكثر اكتمالاً لدى الإمام الغزالي فلا تصبح لمجرد الرد على أصحاب الطبائع وإنما للرد على الفلاسفة الطبيعيين[١].

[illegible]

٢- موقف الغزالي من العلية:

الغزالي ينطلق من سلفيته ونزعته الصوفية في إنكار فعل الأجسام بالطبع أو الضرورة بين الأسباب والمسببات، وقد دعم موقفه بالتصوف؛ مادام الصوفي يرى في مقام التوحيد الأمور كلها من الله تعالى رؤية تقطع الالتفات إلى الوسائط كما يؤمن في مقام التوحيد أن لا فاعل إلا الله، بل إنه مما يضعف من توكل الصوفي الاعتقاد في فاعلية الجمادات. هكذا موقف الغزالي من العلية تحدده أشعريته وتصوفه فلا تصبح المعجزات بذلك استثناء في قوانين طبيعية ضرورية، وإنما تدخل الظواهر الطبيعية مثلها في ذلك مثل المعجزات في باب الإمكان من حيث تعلقهما معا بمشيئة الله وقدرته.

إن الاقتران بين شيئين لا يقتضي علية بينهما فلا يستلزم إثبات أحدهما إثبات الآخر، ولا نفي أحدهما نفي الآخر، بل إن الله يخلق الأثر حين يلتقي الجسمان، وهو قادر على خلق الاحتراق دون إلقاء النار(١) فإن هذا الاقتران من تقدير الله سبحانه، يخلق على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل، وخلق الموت دون حز الرقبة وغير ذلك(٢) ويدلل الغزالي على ذلك بأدلة منطقية وتجريبية

(١) الدليل المنطقي:

لا إستحالة منطقية في افتراض إلقاء شخص في النار ولم يحترق إذ ليس بين السبب والمسبب علاقة ضرورية فليس هذا ذاك ولا ذاك هذا، فلا علاقة بين الشفاء وتعاطي الدواء، وليس أحدهما متضمنا في الآخر حتى يكون إثبات أحدهما متضمنا لإثبات الآخر، أو نفي أحدهما متضمنا لنفي الآخر إن هذه الأمور تندرج تحت الممكن لا الواجب، والأمور الممكنة يجوز أن

---

(١) [illegible]

(٢) [illegible]

طبع وتجويز أنها لا تقع، كان وقعت وتصورت في [illegible] يجوز أن ترسخ في أذهاننا أنها تنفك من حكم الممكن إلى الواجب الضروري.

هكذا رد الغزالي الاقتران بين الأسباب والمسببات إلى جهة الإمكان أو الجواز لا الضرورة أو الوجوب[٢].

ويقول الغزالي "فالاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه بخلقه معاً لا لكونه ضرورياً في نفسه، ولا أنكر الفلاسفة إمكان ذلك وادعوا استحالته"[٣]. وإذا كان الغزالي قد نقد آراء الفلاسفة وأصحاب الطبائع والمعتزلة الذين يعتقدون بالتلازم الضروري بين الأسباب والمسببات، فإنه قد اهتم بالرد على المعتزلة فيما يتعلق بقولهم بفكرة التوليد[٤]

{١} الدليل التجريبي:

اقتران المسببات بالأسباب واطراد هذا الاقتران نرى عنه أن رسخت في أذهاننا جريانها على وفق العادة ترسخاً لا انفصال عنه، فهذه العادة مكتسبة. فالمشاهد في التجربة هو حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، وحصول الاحتراق يتم عند التقاء النار وليس بالنار، فالموجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به، وبالتالي ليس من الضروري الربط بين الأسباب والمسببات[١] لذا ينكر الغزالي التلازم الضروري بين العلة والمعلول، ويرجع هذا التلازم إلى العادة، وبذلك تصبح معجزات الأنبياء خرقاً لقوانين ضرورية حتمية في الطبيعة، وإنما تتسق مع الإمكان الذي

[illegible]

[١] [illegible]

[٢] [illegible]

[illegible]

يسمح به إلغاء الضرورة والقول بالعادة[1].

بذلك جعل الغزالي سنن الكون وقوانين الطبيعة معلقة بإرادة الله فالطبيعة لا عمل لها أصلاً بل كل عمل يرجع إلى الله مباشرة، ويقول الغزالي "فلتعلم أن الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها، بل هي مستعملة من جهة فاطرها، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره، لا فعل لشيء منها بذاته عن ذاته" ويؤكد الغزالي في أكثر من موقع على هذه الفكرة حين يذهب إلى أن الله تعالى غير عاجز عن الإشباع من غير أكل، والإرواء والإنماء من غير رضاع، ولكنه رتب الأسباب والمسببات، ولذلك سر وحكمة لا يعلمها إلا الله تعالى والراسخون في العلم.

فالغزالي يرجع إذن إلى آراء الأشاعرة الذين يرجعون كل شيء إلى الإرادة الإلهية فهي وحدها القادرة على فعل كل شيء، وهي القادرة على نفي خصائص وأفعال أي شيء من الأشياء المادية الموجودة في الكون[2].

إذن ليس ثمة علية ولا ارتباط ضروري بين علة ومعلولها أو مبدأ سببية، وكل ما هنالك عادة ذهنية تكونت على إثر توالي الحوادث وتعاقبها دون أن يكون لها أساس واضح، فالله سبحانه مالك السماوات والأرض يحيي ويميت وهو على كل شيء قدير، وله الأمر من قبل ومن بعد.

---

[1] [illegible]

[2] [illegible]

نتائج البحث:

١ – الوجود أمر بديهي لا ينكر، ينقسم إلى جانبين :

١) ميتافيزيقي ، يتناول الألوهية . ٢) فيزيقي ، يتناول العالم الطبيعي.

والمعلوم ينقسم إلي ، موجود ، ومعدوم ، والمعدوم ، معلوم بمعنى انتفاءه معلوم. والموجود ينقسم الي : قديم هو الله ، وحادث يتكون من ، جسم وجوهر وعرض .

٢ – تصور المعتزله للذات الإلهية ، هم ينزهون الله سبحانه وتعالى عن صفات المخلوقين تنزيهاً تاماً ، وينطلقون من الآية القرآنية : "ليس كمثله شيء".

أما تصور الأشاعرة للذات الإلهية، فهم يعظمون الله وينطلقون من الآية القرآنية. " ليس كمثله شئ وهو السميع البصير"، فيثبتون لله تعالى الصفات كما وردت في الكتاب والسنة فالمعتزلة والأشاعرة يتفقون في وحدة الذات الإلهية ، ولكنهم يختلفون في الصفات، فيما ينكر المعتزلة الصفات الأزلية القديمة، يثبتها الأشاعرة.

٣ – وجد علماء الكلام في نظرية الجوهر الفرد السبيل للإجابة عما يدور في أذهان العباد من أسئلة حول فكرة الخلق وحدوث العالم، وقدرة الله المطلقة في الكون ، وقد وضع المعتزلة البذور الأولى للنظرية ، ثم قام الأشاعرة بوضعها في صيغتها النهائية، وقد كان للنظرية شأن كبير في علم الكلام، فهي تبرز دور القدرة الإلهية في تآلف الجواهر وتفريقها فضلاً عن أنها تثبت حدوث العالم وذلك أنه إذا كانت الأجسام مؤلفة من جواهر فردة أو أجزاء لا تتجزأ، والأجزاء حادثة، إذن الأجسام بدورها حادثة .

٤ – العالم عند أبي الهذيل العلاف يتكون من عدد من الذرات أو الجواهر الفردة التي تتجزأ إلى غاية ونهاية، هذه الأجزاء تتصل مع بعضها لتكون

الجواهر ، فيحدث [illegible] ، وتنفصل عن بعضها فيحدث الفساد، وحركه هذه الأجزاء تكون في الزمان ، وتتحرك حركه مستقيمه، وكل ما يحدث من تغير فهو أعراض لهذه الجواهر.

٥- أنكرنظرية الجزء النظام وابن حزم وبن سينا وابن رشد، والفلاسفة المشائين على العموم ينفون وجود الجزء الذي لا يتجزأ، وأن تكون الأجسام والأشياء مكونة منه، وقال النظام : "لاجزء إلا وله جزء ولا بعض إلا وله بعض ولا نصف إلا وله نصف ، وإن الجزء جائز تجزئته أبداً ولاغاية له من التجزؤ، ولكي يحل النظام نظريته قال: بالطفرة والكمون وشهد له في ذلك ابن حزم ، وقال : " مذهب النظام هو مذهب من يحسن القول من الأوائل ".

٦ – انبثق من تقسيم المعتزلة المعلوم إلي : موجود ومعدوم، فكرة شيئية المعدوم، والتي بسببها نعت المعتزلة بتهمة القول بقدم العالم، وهم لا يقصدون ذلك أبداً ، والمقصود بشيئية المعدوم: أن الله عالم بالمحدثات قبل خلقها، وأن هذه المحدثات معدومة من الناحية الوجودية لكنها حقائق بالنسبة للعلم الإلهي. إذن شيئية المعدوم هي بالأحري شيئية المعلوم في الذهن والتصورات.

٧ – ليس حال العدم عند المتكلمين، كحال الإمكان والقوة عند الفلاسفة، القوة إمكان وجود سيخرج إلي الفعل، أما العدم فهو لاشئ أي لا وجود، والعدم عند الفلاسفة وجود بالقوة وهو شيئا ثابتاً، فهو حالة كانت موجودة فعدمت

٨ – نظرية الجزء الذي لا يتجزأ عند الأشاعرة سواء عند الأشعري مؤسس المذهب، أو الباقلاني نصير الأشعرية، أو الغزالي حجة الإسلام، فجميعهم وجدوا في النظرية الأساس الذي هدموا به فكرة قدم العالم عند الفلاسفة، وأثبتوا الحدوث، والخلق من لاشئ سابق؛ عن طريق القدرة الإلهية الشاملة ، فالأشياء خلقت علي هيئتها الحالية منذ أن أحدثها الله

لقوله تعالى: "كن"، فكان.

٩ – الخلق عند الأشاعرة من العدم، أما الخلق عند المعتزلة فمن المعدوم المعلوم؛ الذي في التصور والذهن وليس في الواقع. والخلق من العدم معناه أن ما لم يكن أصبح كائناً أو موجوداً، وهذا هو المعنى الحقيقي للإحداث، وقولهم بأن العالم محدث. أما الخلق من المعدوم فمعناه أن ما هو معلوم في الذهن أصبح كائناً أي انتقل إلى الوجود العيني، فهو انتقال من التصور الذهني إلى الوجود الطبيعي، لأن المعدوم شيء، والشيء ليس بالضرورة أن يكون في الواقع كقوله تعالى: "ليس كمثله شيء" فالله سبحانه شيئاً ولكنه ليس كالأشياء، أي أن الشيء في التصور والذهن، وليس في الوجود العيني.

١٠ – مذهب المعتزلة في العلية أو بالأحرى علاقة السبب بالمسبب، علاقة ضرورية فهم يعطون للعلية والتلازم بين العلة والمعلول والسبب والمسبب مساحة كبيرة من الضرورة.

أما مذهب الأشاعرة في السببية، أنهم ينكرون التلازم الضروري بين العلة والمعلول على أساس أن التلازم يحد من القدرة الإلهية. ويرجع الأشاعرة التلازم بين العلة والمعلول إلى العادة، وينقدون أصحاب الطبائع الذين يجعلون للأجسام أفعالاً تصدر عنها لطبع ذاتي فيها، بينما لا يكون الفعل إلا عن حي عالم قادر، فالله تعالى له فعل مستمر في الكون وهو بقدرته يقهر الأشياء على غير طبعها وإن شاء فعل وإن شاء لم يفعل.

ثبت المراجع

- القرآن الكريم
- كتب الصحاح والسنّة النبوية.

١– ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي): الفصل في الملل والأهواء والنحل ، مكتبة السلام العالمية ، القاهرة .

٢– أبو ريان(محمد علي ، دكتور) : تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار الجامعات المصرية، ط ٥، ١٩٧٣.

٣– أبو ريدة (محمد عبد الهادي ، دكتور) : النظام وأراؤه الكلامية، دار النديم، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٨٥.

٤– الأسفرائيني (أبو المظفر طاهر بن محمد) : التبصير في الدين ، تحقيق كمال يوسف الحوت، علم الكتب ، بيروت، ١٩٨٣.

٥– الأشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل): الإبانه عن أصول الديانة، تحقيق عبد الله محمود محمد، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٣.

٦– الأشعري (أبو الحسن علي بن أسماعيل): مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة النهضة، القاهرة، ١٩٦٩.

٧– الأشعري (أبو الحسن علي بن اسماعيل): اللمع في الرد علي أهل الأهواء والزيغ والبدع، تحقيق محمود غرابة، المكتبة الأزهرية للتراث

٨– الإيجي (عضد الدين عبد الرحمن أحمد) : المواقف ، مكتبة المتنبي، القاهرة.

٩– الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) : التمهيد في الرد علي المعطلة والرافضة، دار الفكر العربي ، القاهرة.

١٠– البغدادي (ابو بكر منصور عبد القاهر): الفرق بين الفرق، مكتبة الحلبي، القاهرة.

١١– التفتازاني (سعد الدين) : شرح العقائد النسفية، تحقيق أحمد السقا،

مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٨

١٢ - التكريتي (ناجي، دكتور) : الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكرى الإسلام، دار الأندلس، لبنان، جـ ٢ ، ١٩٨٢ .

١٣- الجويني (عبد الملك بن عبد الله) : الإرشاد إلي قواطعِ الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق زكريا عميرات، دار الكتب العلمية ١٩٩٥.

١٤- الجويني (عبد الملك بن عبد الله) : الشامل في الدين، تحقيق هلموت كلوبفر، دار العرب، القاهرة، ١٩٨٩.

١٥ - حلمي (مصطفي محمد، دكتور) : منهج علماء الحديث والسنه، دار الدعوة بالإسكندرية، ١٩٨٣.

١٦ - حنفي (حسن ، دكتور) : من العقيدة إلي الثورة ، دار التنوير للطباعة، لبنان، ١٩٨٨.

١٧ - الخياط (عبد الرحيم بن محمد بن عثمان): الانتصار والرد علي ابن الروالدي ، مكتبة الثقافة الدينية، ١٩٦٨ .

١٨ - دي بور : تاريخ الفلسفة في الإسلام ، ترجمة أبو ريده، مكتبة النهضة، ١٩٤٨.

١٩ - الرازي (فخرالدين محمد بن عمر بن الخطيب): اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٧ .

٢٠ - سلطان (عبد المحسن عبد المقصود، دكتور): فكرة الزمان عند الأشاعرة، الخانجي،القاهرة، ٢٠٠٠.

٢١ - الشهرستاني (أبو الفتوح محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل ، بهامش الفصل لابن حزم ، مكتبة السلام العالميةالقاهرة

٢٢ - الشهرستاني (أبو الفتوح محمد بن عبد الكريم) : نهاية الاقدام في علم الكلام ، تحقيق ألفرد جيوم، مكتبة الاسكندرية الجديدة .

٢٣ - صبحي (أحمد محمود ، دكتور) : في علم الكلام، الأشاعرة

والمعتزلة، دار الكتب الجامعية ، الإسكندرية ، ط٢ ، ١٩٧٦ .

٢٤- عبد الجبار (القاضي المعتزلي) : شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة ، القاهرة، ١٩٦٥

٢٥- عبد المعطي (علي، دكتور) : ليبنتز ، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٨٥.

٢٦-عراقي (محمد عاطف، دكتور) : مذاهب فلاسفة المشرق ، دار المعارف ، ط ٦ ، ١٩٧٨.

٢٧- العراقي (محمد عاطف ، دكتور) تجديد في المذاهب الفلسفية والكلامية ، دار المعارف ، ط ٤ ، ١٩٧٩.

٢٨-عون (فيصل بدير ، دكتور) : فكرة الطبيعة في الفلسفة الإسلامية، مكتبة الحرية الحديثة، القاهرة، ١٩٨٠.

٢٩-لغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): روضة الطالبين وعمدة السالكين، دار النهضة الحديثة، بيروت.

٣٠-الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد) : الاقتصاد في الاعتقاد، تحقيق محمد مصطفي أبو العلا، مكتبة الجندي ، القاهرة.

٣١- فؤاد (عبد الفتاح أحمد ، دكتور): الأصول الإيمانية ، لدي الفرق الإسلامية ، دار المعرفة الجامعية بالاسكندرية، ١٩٩٠ .

٣٢- محمد عبده (الإمام) : التوحيد، دار الشعب ، القاهرة.

٣٣-مدكور (إبراهيم بيومي ، دكتور) : في الفلسفة الأسلامية، دار المعارف، ١٩٧٦، جـ ٢ .

٣٤- المسعودي (أبي الحسن علي بن الحسن) : مروج الذهب ، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار التحرير ، ١٩٦٦ .

٣٥-الملطي (محمد بن أحمد) : التنبية والرد علي أهل الأهواء والبدع، المكتبة الأزهرية، ١٩٩٧.

٣٦-النشار (علي سامي، دكتور) : نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعارف ، ط٢ ، ١٩٧٧ ، جـ ١.
٣٧- هويدي (يحيى، دكتور) : دراسات في علم الكلام والفلسفة الإسلامية ، دار الثقافة للتوزيع ، القاهرة ط ٣ ، ٢٠٠٢.
٣٨-يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، مكتبة النهضة المصرية ، ط ٥ ، ١٩٦٦.

أبو سلوم المعتزلي